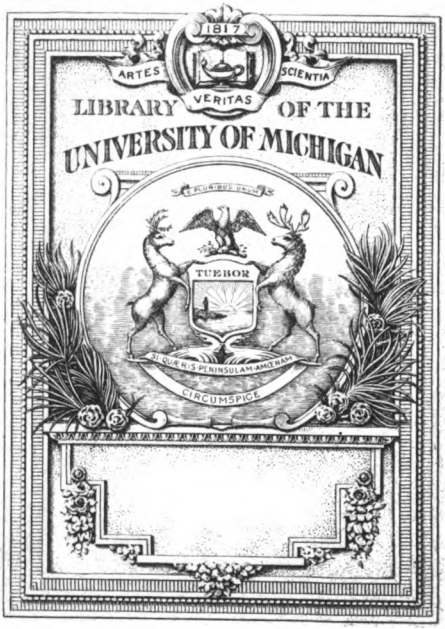
A 541444


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

BR
4
.T4

Theologiſche
Studien und Kritiken.

Eine Zeitſchrift
für
das geſamte Gebiet der Theologie,

begründet von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit

und in Verbindung mit

D. C. H. Cornill, D. E. von Dobſchütz und D. P. Kleinert

herausgegeben

von

D. F. Kattenbuſch und D. F. Loofs.

Neunzigſter Jahrgang.

1917.

Gotha 1917.
Friedrich Andreas Perthes A.-G.

Compl. Lib.
Berlin Coll. Lib.
6-18-30
22690

Inhalt des Jahrganges 1917.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Eger, Paul Drews' theologische Arbeit 1
2. Reuter, Schleiermachers Stellung zum Kriege 30

Gedanken und Bemerkungen.

1. Kawerau, Luthers Randglossen zum Marienpsalter 1515 . . . 81
2. Thieme, Zu Goethes Ehrfurchten 88

Rezensionen.

1. Kabe, Religionspsychologie und systematische Theologie nach Georg Wobbermin 97

Miszellen.

1. Richard Rothe-Stiftung, Preisausschreiben: Richard Rothes Beurteilung Luthers und der Reformation 127

Zweites Heft.

Abhandlungen.

1. von Dobschütz, Das Urchristentum im Lichte unserer Zeit . . . 129
2. Traub, Über Karl Heims Art der Glaubensbegründung . . . 168

Gedanken und Bemerkungen.

1. Mulert, Zur Lebensgeschichte Christian Gottlob Wilkes 198
2. Brandis, Luther und Melanchthon als Benutzer der Wittenberger Bibliothek 206

Rezensionen.

1. K. Müller, Kirchengeschichte; rez. von A. von Harnack . . . 222

Drittes/Viertes Heft.

(LUTHERANA — Lutherheft zum 31. Oktober)

Abhandlungen.

Seite

1. Kalkoff, Das unechte Breve Hadrians VI. an den Kurfürsten von Sachsen — eine Flugschrift Hochstratens 231
2. Risch: Luther als Bibelübersetzer in dem Deutschen Psalter von 1524—1545 273
3. Loofs, Der articulus stantis et cadentis ecclesiae 323
4. Albrecht, Streiflichter auf Luthers Erklärung des ersten Gebots im Kleinen Katechismus 421

Gedanken und Bemerkungen.

1. A. V. Müller, Beweggründe und Umstände bei Luthers Eintritt ins Kloster 496
2. Krüger, Luthers Tractatus de Indulgentiis 507
3. Kawerau, Ein wiederaufgefundenes Blatt aus dem Dresdner Luther-Psalter 521

Abhandlungen.

1.

Paul Drews' theologiſche Arbeit [1]).

Von

Geh. Kirchenrat Prof. D. **Karl Eger** in Halle.

Bald nach dem Tode von P. Drews hat F. Loofs ſeine Perſönlichkeit eingehend und mit dem zarten Verſtändnis des vertrauten Freundes in einem Aufſatz des „Pfarrhaus" gewürdigt (1912, Nr. 11), und in A. Bettelsheims Biographiſchem Jahrbuch von 1915 (Bd. 17) hat E. von Dobſchütz einen Überblick über Drews' Leben und Schaffen gegeben, der gleichfalls vorzüglich in ſeine Art und in das, was er nach den verſchiedenen Seiten ſeiner Tätigkeit geleiſtet hat, einführt. Wenn ich neben

1) Paul Drews war geboren am 8. Mai 1858 zu Eibenſtock (Kgr. Sachſen) als Sohn eines Kaufmannes, der 1870 nach Leipzig überſiedelte, beſuchte das Leipziger Thomasgymnaſium, ſtudierte 1878/1881 Theologie in Leipzig und Göttingen, promovierte 1883 zum Lic. theol., war 1883/1889 Pfarrer in Burkau (Lauſitz), 1889/1894 Paſtor in Dresden, wurde 1894 a. o. Profeſſor der prakt. Theol. in Jena, 1901 ord. Profeſſor in Gießen und 1908 (als Nachfolger von H. Hering) in Halle. Am 24. Juni 1896 wurde er von der theol. Fakultät Halle zum D. theol. h. c. ernannt. Im Frühjahr 1912 trat ein Krebsleiden bei ihm zutage, dem er am 1. Auguſt 1912, erſt 54 Jahre alt, erlag.

diesen beiden Veröffentlichungen auch noch den vorliegenden Aufsatz dem Gedächtnis von P. Drews widme, so suche ich die Berechtigung dazu darin, daß es mir nicht so sehr darauf ankam, D.s Persönlichkeit zu zeichnen — das ist dort mit ebensoviel Feinfühligkeit wie Umsicht geschehen —, als vielmehr darauf, den Ertrag seiner theologischen Arbeit festzulegen, mit besonderer Berücksichtigung dessen, was diese Arbeit für die Entwicklung der von D. als akademischem Lehrer vertretenen Disziplin der praktischen Theologie bedeutet und bedeuten sollte. D.s früher Tod hat ja seine Lebensarbeit gerade da abgebrochen, wo er im Begriff stand, die Früchte seiner Bemühungen um Umgestaltung und Weiterbildung der praktischen Theologie zusammenfassend vorzulegen: seine kurz vor seinem Tode (1910) herausgekommene Programmschrift: „Das Problem der praktischen Theologie" hat zum guten Teil deshalb keine weitreichende Wirkung ausgeübt, weil er der Öffentlichkeit nicht mehr die Probe dessen vorlegen konnte, wie er sein Programm der akademischen Behandlung der praktischen Theologie in seiner eigenen Lehrtätigkeit verwirklicht hat. Gerade angesichts der gesteigerten Aufgaben, die nach meiner Überzeugung der akademische Betrieb der praktischen Theologie an unserem pastoralen Nachwuchs nach dem Kriege zu erfüllen hat, scheint es mir von besonderer Wichtigkeit zu sein, daß die Anregungen, die D. sowohl für die wissenschaftliche Arbeit der praktischen Theologie wie für den akademischen Lehrbetrieb derselben gegeben hat, nicht nur in ihrem unwillkürlichen Durchwirken durch den einzelnen Arbeiter auf dem Gebiet der praktischen Theologie weitergetragen, sondern in klaren Umrissen festgehalten werden. Ich habe dazu nicht, wie ich ursprünglich beabsichtigte, den Weg kritischer Auseinandersetzung mit den von D. in der oben genannten Schrift geltend gemachten Gedanken, sondern den des Rückblicks auf die gesamte theologische Lebensarbeit D.s gewählt, weil nur von ihr aus deutlich wird, welche Anregungen für die Weiterbildung gerade auch des akademischen praktisch-theologischen Unterrichtsbetriebes teils von D. ausgegangen, teils weiter bei ihm zu suchen sind. Drews hat ja neben begeisterter Anerkennung auch manche herbe, unfreund-

liche Kritik erfahren — hat doch E. Chr. Achelis im Vorwort zur 3. Auflage seines Lehrbuchs der praktischen Theologie (1911) unter denen, denen die praktische Theologie im abgelaufenen Jahrzehnt Förderung verdanke, D.s Namen überhaupt nicht genannt! Das in dieser Unterlassung liegende Urteil kann nicht wirksamer widerlegt werden als durch eine Darstellung dessen, was D. auf den verschiedenen von ihm bearbeiteten Gebieten der Theologie im allgemeinen und der praktischen Theologie im besonderen geleistet hat. Dabei ist es mir natürlich nicht um ein bloßes Referat zu tun, sondern um eine Herausstellung der Momente, die mir an D.s Arbeiten besonders beachtlich erscheinen. Abschließend werde ich mich mit seinen Reformvorschlägen im „Problem der praktischen Theologie" eingehend beschäftigen.

1.

Das Gebiet, auf dem D. zuerst mit theologischen Veröffentlichungen aufgetreten ist, ist das der Reformationsgeschichte. Das mag zum Teil mit den von Ritschl empfangenen Eindrücken zusammenhängen — aber die 80er Jahre des verflossenen Jahrhunderts, in die D.s erste Arbeiten fallen, haben sich ja überhaupt für die Reformationszeit ganz besonders interessiert. Im Lutherjahr 1883 hat D. mit einer Arbeit über Petrus Canisius zum Lic. theol. promoviert; die Arbeit ist dann erweitert 1892 unter den Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte herausgekommen. 1887 veröffentlicht er eine Studie über Willibald Pirkheimers Stellung zur Reformation, der er eine kleinere Schrift über Humanismus und Reformation zur Seite gehen ließ. Was sowohl die Arbeit über Pirkheimer wie die über Canisius auszeichnet, ist eine glückliche Vereinigung sorgfältiger Quellenverwertung in gewissenhafter Kleinarbeit mit der klaren Geltendmachung großer leitender Gesichtspunkte. Mir ist keine Schrift bekannt, in der einem die Verschiedenheit der Interessen des Humanismus und der Reformation plastischer entgegenträte als in der Arbeit des Neunundzwanzigjährigen über Pirkheimer: da ist alles nicht nur gedanklich klar und durchsichtig, es hat auch Farbe und Leben! Zur Einführung von Theologiestudie-

renden in die Interessen des deutschen Humanismus des 16. Jahrhunderts auf religiösem Gebiet ist das Werk eine besonders geeignete Lektüre. Auch die Charakteristik des Canisius bekommt ihre Einheit und ihr Anziehendes dadurch, daß die des Canisius Willen beherrschende Idee scharf herausgearbeitet wird: der erste deutsche Jesuit war kein fanatischer Vorkämpfer der Rechte des Papsttums als solcher, sondern ein Mann, dem die kirchliche Reform das höchste war und der gerade wegen seiner idealen Tendenzen so früh in den Hintergrund geschoben worden ist.

In die Gelehrtenarbeit im strengsten Sinn wurde D. dadurch hineingeführt, daß er Nachschriften von Disputationen, die 1535—1545 unter Luthers Vorsitz in Wittenberg gehalten worden sind, nach Münchener und Wolfenbütteler Handschriften herausgab (1895). Durch die mit der Herausgabe zusammenhängenden Forschungen ist er zu einem unserer besten Lutherkenner geworden, und die spezifisch gelehrten Interessen sind seitdem stets bei ihm lebendig geblieben — allerdings, wie wir noch zu beobachten Gelegenheit haben werden, ohne ihn im geringsten einseitig zu machen: er hat für aktuelle Fragen und Aufgaben stets ein offenes Auge behalten. Der gelehrten Beschäftigung mit den Reformatoren ist er bis zu Ende treu geblieben: 1910 gibt er in der Weimarer Lutherausgabe (Band 30, 3) Luthers deutsche und lateinische Litanei, 1911 ebenda (Band 38) Luthers Ordinationsformular von 1535 heraus, und die Supplementa Melanchthoniana, die die melanchthonischen Schriften des Corpus Reformatorum ergänzen sollen, tragen in der den praktisch-theologischen Schriften Melanchthons gewidmeten Abteilung D.s Namen noch nach seinem Tode als Mitherausgeber: er sollte darin die von ihm aufgefundene Homiletik Melanchthons veröffentlichen, wozu die Vorarbeiten bei seinem Tode schon weit gediehen waren. — Indem ich kleinere Veröffentlichungen zur Geschichte der Reformatoren und der Reformation übergehe, berühre ich hier nur, was D. von seiner Beschäftigung mit der Reformation für die praktische Theologie nutzbar gemacht hat. Da haben wir von ihm einen Aufsatz über die Stellung der Reformatoren zur Heidenmission in der Zeitschrift für praktische Theologie 1897.

Gegenüber dem damals — ob auch jetzt noch? — beliebten Herumraten über die Gründe, warum Luther und die anderen führenden Männer der Reformation für die Heidenmission so wenig übrig gehabt haben, befragt er die Reformatoren selbst über das, was sie in Predigten und sonst über die Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden gesagt haben. Es ist nicht die vermeintliche Nähe des jüngsten Tages, die in den führenden Männern des 16. Jahrhunderts kein Missionsinteresse aufkommen läßt. Das Evangelium breitet sich tatsächlich immer noch unter den Heiden aus, durch die gottgeordneten Organe des Predigtamts und der Obrigkeit, wie durch das Zeugnis der einzelnen Christen unter den Heiden in Wort und Wandel. Aber den Weg, den das Evangelium zu den Heiden und unter den Heiden gehen soll, hat Gott in der Hand; man fühlt sich um so weniger berufen, selbst in dies Gotteswerk einzugreifen, da man mit den Pflichten, die Gott einem im eigenen Beruf zur Vertretung des Evangeliums gegen Papsttum usf. auflegt, vollauf beschäftigt ist. Der Missionsbefehl ist den Aposteln gegeben; als Hadrian Saravia in Leiden ihn auf die Gemeinde der Gegenwart zu beziehen unternimmt, wird er von Theodor Beza scharf zurückgewiesen. Die Vermutung D.s, daß auch die Abneigung gegen das in der mittelalterlichen Mission steckende asketische Motiv die Stellungnahme der Reformatoren bestimmt habe, hat keinen Anhalt in den Quellen: die religiöse Stimmung des Gottwaltenlassens und der Beschränkung auf den von Gott gewiesenen eigenen Beruf reicht zur Erklärung völlig aus. — Die Tüchtigkeit der von D. angewandten Methode wissenschaftlicher Arbeit zeigt sich besonders schön in seiner Auseinandersetzung mit Spittas Schrift „Ein feste Burg ist unser Gott" (1905), der eine Abhandlung in den Göttinger Gelehrten Anzeigen 1906 gewidmet ist. Er beschränkt sich auf die Erörterung der Abfassungszeit von Luthers Psalmliedern; die Verbindung umfassender Sachkenntnis mit best abgewogenem, auch wo es nötig scheint, zurückhaltendem Urteil führt gegenüber den kühnen Hypothesen Spittas zu Ergebnissen, gegen die sehr schwer aufzukommen ist. — Die Abhandlung: „Die Ordination, Prüfung und Lehrverpflichtung

der Ordinanden in Wittenberg 1535" (1904 als Gießener Universitätsprogramm erschienen, in der Deutschen Zeitschrift für Kirchenrecht 1905 erweitert abgedruckt) ergänzt bzw. korrigiert auf Grund archivalischen Materials die Erkenntnisse, die Georg Rietschel in seiner Schrift über Luther und die Ordination (2. Aufl. 1889) zutage gefördert hat. Wichtig erscheint besonders der Hinweis auf die starke Beteiligung des Kurfürsten Johann Friedrich an der Einführung der Wittenberger Ordination. Auch die Nachweise über die Wittenberger Praxis bezüglich der Lehrverpflichtung sind von Interesse. — Mit der ungemein sorgfältigen und scharfsinnigen Studie über Luthers deutsche und lateinische Litanei und über seine Kollektengebete und Versikel (Studien zur Geschichte des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Lebens IV. V, 1910) hat D. der liturgischen Forschung den Weg zu eingehender Beschäftigung mit dem gottesdienstlichen Gebet der Reformationszeit gewiesen. — Dagegen stehe ich den Ausführungen und den Ergebnissen der Schrift: „Entsprach das Staatskirchentum dem Ideal Luthers?" (Sonderheft zur Zeitschrift für Theologie und Kirche 1908) etlichermaßen kritisch gegenüber, so gewiß auch in ihr sich reichlich richtige Beobachtungen und wertvolle Bemerkungen finden. Für Einzelkritik ist hier nicht der Ort, zumal sich in Luthers Stellungnahme zu kirchenorganisatorischen Fragen gerade in der Zeit von 1521 bis 1527 verschiedene und verschiedenartige Motivreihen stoßen; es sei auf Hermelinks Ausführungen in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1908 und die K. Müllers in der Christlichen Welt 1910, besonders aber auf des letzteren Buch: „Kirche, Gemeinde und Obrigkeit bei Luther", 1910, verwiesen. Ich möchte nur im allgemeinen betonen, daß Luthers Anschauungen und Äußerungen in kirchenorganisatorischer Beziehung nur dann richtig verstanden werden, wenn folgende drei Punkte im Auge behalten werden: 1. zu aller Zeit hat bei Luther in den Korrelatbegriffen Evangelium und Glaube das (objektive) Evangelium und nicht der (subjektive) Glaube die Führung; 2. der (von Luther geteilte) mittelalterliche Begriff der Obrigkeit ist viel zu wenig abgeschlossen, als daß man „Staat" (= weltliche Obrigkeit) und „Gemeinde"

(= Christengemeinde) für die damalige Zeit schon in der heute üblichen (ob richtigen?) Weise einander gegenüberstellen dürfte; 3. Luther wechselt wie die ganze Zeit in naiver Weise in der Anwendung grundsätzlich-naturrechtlicher und positiv-rechtlicher Maßstäbe ab (und das positive Recht war im einzelnen ungemein differenziert): es geht nicht, daß man bei ihm die einen gegen die anderen ausspielt.

Ein besonders dankbares Gebiet für Betätigung seiner gelehrten Interessen und seiner Fähigkeit zur Herausarbeitung leitender Ideen hat Drews in der Erforschung der altkirchlichen und römischen Liturgie gefunden. Er hatte eine größere Anzahl liturgisch-geschichtlicher Artikel für Haucks Realenzyklopädie zur Bearbeitung übernommen; dadurch war er veranlaßt, sich speziell in die Geschichte der Eucharistie und der römischen Messe zu vertiefen. Er hat darin dann überhaupt sehr eifrig und erfolgreich gearbeitet und sich ein sehr umfangreiches gelehrtes Wissen, zugleich mit einem sehr feinen Urteil, erworben. Glänzend ist seine Studie „Zur Entstehungsgeschichte des Kanons in der römischen Messe" 1902. Er führt hier unter Heranziehung der syrischen Jakobusliturgie den Nachweis, daß der gegenwärtige römische Meßkanon in engster Verwandtschaft mit der Anaphora der östlichen Liturgie entstanden ist und seine heutige Gestalt durch Auseinanderbrechen der ursprünglichen Ordnung und Umstellung ihrer einzelnen Elemente (wohl unter Einflüssen von Alexandria her) erhalten hat. Die Arbeit hat besonders bei den römischen Forschern großes Aufsehen erregt, von manchen ist sie als „Pamphlet" bezeichnet worden. Aber D. hat die Genugtuung gehabt, daß römische Gelehrte von der Bedeutung eines F. X. Funk und A. Baumstark seine Position in der Hauptsache als richtig anerkannt haben. Die von D. mit ebensoviel Genauigkeit wie Spürsinn gehandhabte Methode liturgischer Sprachvergleichung hat hier ihren Triumph gefeiert. — 1906 erschien dann als weitere Studie zur Geschichte des altchristlichen Gottesdienstes: „Die klementinische Liturgie in Rom". Auf Grund von Anregungen, die er von Kattenbusch (Apostol. Symbol) und Probst (Die Messe in den drei ersten Jahrhun-

derten) erhalten hatte, sucht er, wieder auf dem Weg der Sprachvergleichung, Spuren uralter Wendungen im gottesdienstlichen Bittgebet und eucharistischen Dankgebet, die er vom 1. Clemensbrief über Justin, Novatian, Apost. Konst. 8 bis zur römischen Messe verfolgen zu können glaubt. Die These, die er vertritt, ist die, daß trotz aller Mannigfaltigkeit und Freiheit im einzelnen eine feste liturgische Tradition bezüglich jener Gebete, die „klementinische Liturgie", in Rom vom 1. Jahrhundert ab angenommen werden darf. Ich glaube nicht, daß hier die von D. angewandte Sprachvergleichung den Beweis tragen kann, den er ihr zutraut und zumutet: man wird sehr viele Anklänge anders erklären können als aus einer „klementinischen Liturgie" im Hintergrund. Aber die Arbeit ist höchst verdienstlich durch das Gewicht, das sie uns auf die Zähigkeit und erziehliche Bedeutung der liturgischen Form schon in der ältesten Christenheit legen heißt. So wenig wir nach meiner Meinung hoffen dürfen, hier noch zu gesicherten Einzelergebnissen gelangen zu können, so notwendig ist es, daß wir uns die liturgische Formel als wichtigen Faktor der kirchlichen, auch der dogmatischen Entwicklung der ersten christlichen Jahrhunderte gegenwärtig halten. Es lassen sich daraus auch sehr wichtige allgemeine religionspsychologische Folgerungen ziehen. — Zu D.s altkirchlichen liturgischen Arbeiten gehört auch seine Übersetzung der Zwölfapostellehre in Hennecke s Ausgabe der neutestamentlichen Apokryphen (1904) nebst Erläuterungen in dem dazu gehörigen Handbuch. Er nimmt eine doppelte Feier als in der Didache bezeugt an: die feierliche Eucharistie (θυσία) am Sonntag, von der Kap. 14 handeln soll, und die tägliche eucharistische Mahlzeit, für die die Gebete Kap. 9. 10 bestimmt seien. Auch hier wird man bei voller Würdigung der von D. geltend gemachten Argumente mit der Entscheidung zurückhalten, da das zugebote stehende Quellenmaterial schließlich doch nicht mehr als Vermutungen gestattet.

Wenn D.s theologische Arbeit keine weiteren literarischen Früchte gezeitigt hätte als die seither besprochenen, würden Reformationsgeschichte und Geschichte des Gottesdienstes ihm schon reiche Förderung verdanken. Aber das war der Reichtum von

D.s Persönlichkeit, daß die seither an ihm beobachteten starken gelehrt historischen Interessen bei ihm verbunden waren mit lebendigem Verständnis und regster Anteilnahme an den Erscheinungen und Aufgaben des religiösen und kirchlichen Lebens der Gegenwart. Hier liegt das Wichtigste, was er für die theologische Disziplin der praktischen Theologie geleistet hat. Gehen wir seiner Arbeit auf diesem Gebiet im einzelnen nach.

2.

1891 erschien von D. als erstes Heft der von Baumgarten mit Unterstützung des evangelisch-sozialen Kongresses herausgegebenen „Zeitfragen des evangelischen Volkslebens" die kleine Schrift: Mehr Herz fürs Volk! Die Schrift ist auf den Ton gestimmt: „Vertraut dem Volk, das Volk liebt seine Idealisten." Wir müssen das Volk lieben, wenn wir es verstehen, wenn wir es gerecht beurteilen wollen; dann werden wir um so williger sein, ihm vorwärts zu helfen. Nicht als kühler Beobachter, sondern mit stärkster Beteiligung des Gemüts ist D. an die Betrachtung unseres gegenwärtigen Volkslebens herangetreten; an der Arbeit der jüngeren Christlich-Sozialen, die sich um Naumann scharten, hat er sich mit ganzem Herzen beteiligt, allerdings später die Umbildung zur politischen Partei der Nationalsozialen nicht mitgemacht. — „Können soziale Zustände ein Hindernis christlicher Charakterentwicklung sein?" Die Frage beantwortet er in einem Aufsatz der Christlichen Welt 1894, und ebenda steht von ihm ein Artikel „Für und wider Naumann". Was er in den Jahren seiner pfarramtlichen Tätigkeit an Verständnis und Interesse für die gegenwärtigen religiös-sittlichen Zustände und Verhältnisse, nicht bloß des vierten Standes, gewonnen und bewährt hatte, bestärkt später den akademischen Lehrer der praktischen Theologie in der Erkenntnis, daß die Kenntnis der Zustände und Bedürfnisse der Menschen der Gegenwart ein unentbehrliches Stück der beruflichen Vorbildung für den evangelischen Pfarrer von heute ist; es erscheint ihm als eine der wichtigsten Aufgaben der praktischen Theologie, zur Gewinnung und Vertiefung dieser Kenntnis, und zwar in wissenschaft-

licher Besonnenheit und Gründlichkeit, beizutragen. Diesem Gedanken gibt er zuerst literarisch Ausdruck in einem Aufsatz „Dogmatik oder religiöse Psychologie?", der 1898 in der Zeitschrift für Theologie und Kirche erscheint. Schian hatte 1897 in derselben Zeitschrift gefordert, daß die Dogmatik mit ihren Aussagen sich stärker an den verschiedenen Individualitäten evangelischer Frömmigkeit, wie sie die Wirklichkeit des Lebens in reicher Mannigfaltigkeit biete, orientieren müsse. D. vertritt dem gegenüber den Standpunkt, daß die Dogmatik, überhaupt die prinzipielle Theologie, Normwissenschaft, Beschreibung des Ideals evangelischen Glaubens und evangelischer Sittlichkeit, sein und bleiben müsse. Dagegen will er, daß die von Schian geforderte Berücksichtigung der verschiedenen religiösen Individualitäten von der praktischen Theologie als ihre Aufgabe erkannt werde. Sie habe die Kenntnis und das Verständnis des vielgestaltigen religiös-sittlichen Lebens der Gegenwart zu pflegen, und zwar nicht bloß gelegentlich in Seelsorge, Homiletik, Katechetik, sondern in einer selbständigen Disziplin. Dabei handle es sich aber nicht nur um die Kenntnis des religiösen Lebens der verschiedenen Individuen; es müßte auch das Leben der verschiedenen Gemeinschaften und die aus der Wechselwirkung von Gemeinschaft und Individuum sich ergebenden religiös-sittlichen Typen Gegenstand der wissenschaftlichen Beobachtung und Beschreibung werden. Diese Gedanken spitzen sich ihm dann weiterhin zu zur Forderung der praktisch-theologischen Disziplin der „religiösen Volkskunde" in einem programmatischen Aufsatz der Monatsschrift für die kirchliche Praxis 1901, und über den Rahmen der religiösen Volkskunde hinaus fordert er schließlich eine „evangelische Kirchenkunde", die er für die einzelnen deutschen Kirchengebiete in einem groß angelegten Sammelwerk herauszugeben unternimmt. Er selbst hat davon den ersten Band: „Das evangelisch-kirchliche Leben des Königreichs Sachsen" (1902) bearbeitet; es sind noch vier weitere Bände (Schlesien, Thüringen, Bayern, Baden) erschienen, eine Reihe weiterer Bände in Arbeit.

D. hat mit seiner Forderung der Kirchenkunde, religiösen Volkskunde und religiösen Psychologie als besonderer Disziplinen

der praktischen Theologie begeisterte Zustimmung, aber auch entschiedene Ablehnung gefunden. Wir werden auf die Frage nach der Eingliederung des unter jenen Titeln zu behandelnden Stoffes in das Ganze des akademischen Betriebes der praktischen Theologie noch später einzugehen haben: hier handelt es sich zunächst einmal um D.s Hinweis auf den Stoff selbst. Es ist klar, daß hier D. in glücklicher programmatischer Formulierung und dann in gediegener praktischer Ausführung Gedanken zum Ausdruck gebracht hat, die in weitesten Kreisen der evangelischen Theologen lebendig waren oder lebendig werden wollten. Die im Zusammenhang mit der allgemeinen Entwicklung des Geisteslebens sich immermehr verstärkende Betonung des Rechts der individuellen religiösen Art mußte, wo es sich um die Frage nach der Berechtigung und der Weise religiöser Einwirkung auf andere handelt, bei folgerechtem Durchdenken mit Notwendigkeit zur respektvollen Anerkennung der religiösen Eigenart auch des andern führen, und daß diese religiöse Eigenart nicht im isolierten Individuum wachse, sondern aus seinen Zusammenhängen mit den Gemeinschaften heraus, innerhalb deren es sich entwickelt, mußte sich dem tieferen Nachdenken gleichfalls alsbald aufdrängen. Aber das war D.s Tat, daß er dem, was in den Herzen vieler lebendig war, den packenden Ausdruck zu geben wußte. Wie sehr die Stimmung bezüglich der Anerkennung fremder Art im allgemeinen und fremder religiös-sittlicher Art im besonderen im Zeitraum von knapp zwei Jahrzehnten umgeschlagen ist, läßt sich besonders auffallend an einem Vergleich von Gebhardts bäuerlicher Glaubens- und Sittenlehre (1. Auflage 1887) mit l'Houets Zur Psychologie des Bauerntums (1905) beobachten. Gebhardt legt — und zwar ganz unwillkürlich, und darauf kommt es gerade an — an alle Äußerungen bäuerlicher Frömmigkeit und Sittlichkeit den Maßstab dessen an, was er für christlich fromm und gut hält, weshalb sein Urteil über Religion und Sittlichkeit des Bauernstandes ein äußerst ungünstiges wird, während l'Houet sich in Bewunderung (ich kann keinen schwächeren Ausdruck finden) gerade der dem „Gebildeten" fremdartigen Züge bäuerlichen Wesens gar nicht genugtun kann. Daß D.

unter den Gemeinschaften, in Abhängigkeit von denen die religiös-sittliche Art der einzelnen sich gestaltet, nicht nur die Kirche, sondern auch Staat, Gesellschaft, Stände u. dgl. ins Auge faßt, war ein gewaltiger Fortschritt gegenüber dem bis dahin in der praktischen Theologie meist geübten Verfahren, daß immer primär mit dem Begriff des „Gemeindeglieds" operiert wurde, wenn man dieses nachher auch, namentlich in der Seelsorge, unter verschiedenen Beziehungen seiner religiös-sittlichen Existenz in Betracht nahm. Aber auf diese Weise bekam die Berücksichtigung dieser Beziehungen nicht nur leicht etwas Zufälliges — das konnte ja bei der entsprechenden Ausdehnung dessen, worauf die Seelsorge alles zu achten hat, schließlich vermieden werden: es fehlte auch der Platz für bewußte Bezugnahme auf die Kreise menschlichen Gemeinschaftslebens, mit denen die Kirche in der tatsächlichen Wirklichkeit, sowohl was ihr Werden wie was ihre Arbeit anlangt, sich positiv und negativ auseinanderzusetzen genötigt ist. Und vor allem war die Gefahr, daß man dem, was der einzelne unter den geschichtlichen Bedingungen seines persönlichen Lebens religiös-sittlich geworden ist, nicht mit der erforderlichen Ehrfurcht gegenübertrat.

Gerade die Kriegserfahrungen haben ja jetzt vielen die Augen dafür geöffnet, was es mit dem religiös-sittlichen Gewordensein des andern auf sich hat, und zwar im Sinn der positiven Würdigung dessen, was in dieser von der unsrigen vielleicht stark abweichenden Form religiös-sittlichen Lebens zutage tritt, während man vorher nur zu leicht in der Empfindung des Gegensatzes zwischen der eigenen und der fremden Art hängen blieb. — Dabei hat D. in jenem Aufsatz von 1898 mit wünschenswerter Deutlichkeit auf das hingewiesen, was wir als Schutzmittel gegen die Gefahr solcher verständnisvollen Würdigung der fremden religiös-sittlichen Art nicht aus der Hand lassen dürfen. Die Gefahr besteht darin, daß über der Wertschätzung alles uns entgegentretenden religiös-sittlichen Lebens uns das Ideal christlich-evangelischen Wesens und der Mut, auf die anderen im Sinne dieses Ideals einzuwirken, abhanden kommt oder doch an Kraft verliert. Man hat gerade unter diesem Gesichtspunkt, daß

die Befolgung seiner Ratschläge zur Überschätzung des empirisch Wirklichen und zur Unterschätzung des vom Standpunkt des Evangeliums aus sein Sollenden führe, gegen D. polemisiert; wer seinen Aufsatz von 1898 gelesen hat, weiß, daß ihm mit diesem Vorwurf gröblich Unrecht geschieht. Die Tendenz des Aufsatzes ist ja gerade, wie schon aus unserer obigen flüchtigen Skizze hervorgeht, der Rücksicht auf die verschiedenen religiös-sittlichen Individualitäten um uns her einen maßgebenden Einfluß auf die Gestaltung der Normen für unseren religiösen Glauben und unser religiös-sittliches Leben *abzusprechen* und der Dogmatik ihren Charakter als der Wissenschaft von dem, was wir unter dem Einfluß Christi und des Evangeliums erleben *sollen*, was unter diesem Einfluß aus uns werden *soll*, zu wahren. *Wobbermin*, heute zweifellos in Deutschland der einflußreichste Vertreter der Verwertung der Religionspsychologie in der prinzipiellen Theologie, macht ja auch seinerseits einen scharfen Schnitt zwischen Religionspsychologie und dem, was er „empirische Psychologie des religiösen Lebens" (= der „religiösen Psychologie" D.s) nennt; in seinen Begriff der Religionspsychologie nimmt er beim Teilbegriff Religion das Moment des Normativen mit hinein.

Aus der Erkenntnis heraus, daß die gegenwärtigen Erscheinungen des religiös-sittlichen Lebens ohne Einsicht in ihr *Gewordensein* gar nicht verstanden werden können, hat D. schon in seiner Kirchenkunde Sachsens viel Arbeit darauf verwandt, den Werdegang dieser Erscheinungen aus ihrer Vergangenheit heraus, speziell aus der Geschichte der letzten zwei Jahrhunderte heraus, zu verstehen. Auch in besonderen Aufsätzen und Abhandlungen hat er diesen Punkt behandelt: „Der Rückgang der Kommunikanten in Sachsen" (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1900), „Der Einfluß der gesellschaftlichen Zustände auf das kirchliche Leben" (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1906, auch als Sonderdruck erschienen). Ganz besonders gehört aber hierher seine Monographie „Der evangelische Geistliche in der deutschen Vergangenheit" 1905. Mancher wird mit mir bedauern, daß diese Arbeit nur als eine der für einen weiteren „gebildeten"

Leserkreis bestimmten G. Steinhausen'schen „Monographien zur deutschen Kulturgeschichte" erschienen ist. Dadurch hat nicht nur der mit unermüdlichem Fleiß und feinstem Urteil zusammengetragene schier überreiche Stoff über Gebühr zusammengedrängt werden müssen, was einem eindringenden Verständnis der geschilderten Tatsachen und Anschauungen hinderlich ist; auch die Auswahl hat dadurch notwendig etwas von Willkür angenommen. Noch nicht einmal die Quellennachweise hat D. aus Rücksicht auf den Charakter der Veröffentlichung beizufügen gewagt: und was für eine Fülle schwer zugänglichen Quellenmaterials ist hier verarbeitet! Das ist natürlich alles keine Kritik des Werkes selbst, das in dem Rahmen, in dem es erschien, kaum anders ausfallen konnte, sondern der Ausdruck des Bedauerns darüber, daß D. sich nicht hat entschließen können, dem gleichen Gegenstand auch noch eine eingehendere, streng wissenschaftliche Bearbeitung zu widmen. — Dem verständnisvollen Eindringen in das geschichtliche Werden wichtiger religiös-sittlicher Gegenwartserscheinungen ist auch der größte und bedeutsamste Teil des Vortrags gewidmet, den D. auf dem evangelisch-sozialen Kongreß in Heilbronn 1909 über „Kirche und Arbeiterstand" gehalten hat. Trotzdem es sich nur um einen Vortrag handelt, der seiner Art nach nur bestimmte Hauptlinien der Entwicklung herausheben kann, ist den Gründen der Kirchenfeindschaft in der deutschen Arbeiterschaft evangelischer Herkunft mit großer Energie nachgegangen: die Linie, die D. auszieht, ist zweifellos richtig gesehen, wenn sie auch freilich durchaus nicht die einzige ist, die für die Gestaltung der gegenwärtigen Verhältnisse in der Beziehung der Arbeiterschaft zu Christentum und Kirche in Betracht kommt. D. berücksichtigt zu ausschließlich die Geschichte der von den Führern der sozialdemokratisch organisierten Arbeiterschaft propagierten Ideen über Kirche und Christentum und läßt die für das religiös-sittliche Denken und Empfinden der breiten Masse der Arbeiterschaft wichtigeren Einflüsse des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Milieus als solchen neben liegen. — Das werden wir uns überhaupt zur gerechten Würdigung dessen, was in den letzten Jahrzehnten, zum nicht geringen Teil unter dem unmittelbaren Ein-

fluß D.scher Anregungen, auf dem Gebiet der Kirchenkunde, religiösen Volkskunde, religiösen Psychologie gearbeitet worden ist, immer gegenwärtig halten müssen, daß es sich in dem allem um Triebe einer noch sehr jungen, ihres Stoffes noch wenig mächtigen und in ihrer Methode noch keineswegs abgeklärten Wissenschaft handelt. Dazu kommt die ganz besondere Schwierigkeit des Objekts, an dem diese ganze Wissenschaft zu arbeiten hat: kein übersehbares Material von Büchern, Urkunden und Denkmälern — und zu der Überfülle vielfach noch nicht einmal anfänglich gesichteter literarischer Zeugnisse als Objekt auch noch das vielgestaltige, oft genug absichtlich oder unwillkürlich sich geradezu verbergende religiös-sittliche Leben der lebendigen Menschen der Gegenwart selbst. Eine gewisse Unsicherheit und Willkür in der Wahl wie in der Verwertung des Stoffes ist bei einer an so schwierigem Objekt arbeitenden jungen Wissenschaft unausbleiblich. D. hat sich das wahrhaftig nicht verborgen; er wird nicht müde, zu betonen, daß wir erst in den Anfängen der hier zu leistenden Arbeit stehen, und daß die Arbeiten, die jetzt herauskommen, unmöglich auf die Dauer die Probe bestehen können. Um so größerer Dank gebührt den Männern, die auf einem so schwierigen Arbeitsgebiet tapfer voranzugehen wagen — und um so nötiger ist es, daß sie bei ihrer Arbeit von den verschiedensten Seiten her Mitarbeiter finden. Es wäre interessant, überschreitet aber den Rahmen des vorliegenden Aufsatzes, einmal zusammenzustellen, was seit der Jahrhundertwende auf dem Gebiet der Kirchenkunde, religiösen Volkskunde, religiösen Psychologie geschrieben worden ist. Für das Eindringen in das Verständnis des ländlichen Volkslebens in kirchlicher und religiös-sittlicher Beziehung ist in H. von Lüpke's „Dorfkirche" mit ihrem großen Stab von Mitarbeitern und ihrem sehr großen Leserkreis jetzt ein treffliches besonderes periodisches Organ geschaffen — wo bleibt die Parallelerscheinung für die Beobachtung unserer Industriegemeinden? Das „Bauerntum" ist doch nicht das einzige interessante Objekt der religiösen Volkskunde! [1])

1) Eine Würdigung dessen, was D. als Prediger geleistet hat (Chri-

3.

1910 veröffentlicht D. als eine seiner letzten literarischen Arbeiten eine Programmschrift: „Das Problem der praktischen Theologie", in der er die Forderungen, die sich ihm auf Grund seiner Erfahrungen für die wissenschaftliche Arbeit und insbesondere für den akademischen Lehrbetrieb der praktischen Theologie ergeben, knapp und energisch zusammenfaßt. Er hatte Gelegenheit genommen, seine persönlichen Erfahrungen auf diesem Gebiet auch noch durch weiteren geschichtlichen Rückblick zu fundamentieren, indem er 1907 für das Gießener 300jährige Universitätsjubiläum den „wissenschaftlichen Betrieb der praktischen Theologie an der Universität Gießen" behandelt und in der Festschrift veröffentlicht hatte. Doch wird D.s „Problem der praktischen Theologie" nur dann richtig verstanden und gewürdigt, wenn man die Schrift als Ausdruck seiner ganz persönlichen Erfahrungen als wissenschaftlicher Forscher und akademischer Lehrer begreift. Dem entspricht auch der Charakter der Schrift, die auf breitere, ruhigere Erörterung verzichtend sowohl in der Kritik wie in den

---

stus unser Leben, 3 Bände, 1894. 1901. 1910), liegt außerhalb des Rahmens unserer Aufgabe, da wir es nur mit der theologischen Arbeit D.s zu tun haben. Sie muß einer besonderen Besprechung vorbehalten werden Homiletisches hat D. nur ganz vereinzelt zum Gegenstand literarischer Bearbeitung gemacht. Auch hier hat er in seinem Vortrag: „Die Predigt im 19. Jahrhundert" (1903), die Fähigkeit bewährt, seinen Stoff unter einen fesselnden beherrschenden Gesichtspunkt zu bringen. Und zwar verfolgt er die Predigt des 19. Jahrhunderts unter dem Gesichtspunkt der Fassung des Predigtgegenstandes und weist nach, wie an die Stelle der in den ersten Jahrzehnten in Fortsetzung der Praxis der Rationalisten noch üblichen ganz speziellen Predigtthemen um die Mitte des Jahrhunderts immermehr weite, umfassende Themata treten, während neuerdings die Tendenz wieder auf engere Fassung des Themas geht. Letzteres erscheint im Interesse zielbewußter Beeinflussung der Hörer erstrebenswert — und so hat er's auch in seiner eigenen Predigttätigkeit gehalten. In einem 1910 gehaltenen Vortrag über Tholucks Bedeutung für die Predigt der Gegenwart (Theol. Stud. u. Krit. 1912) weist D. nach, daß auch bei diesem die spezielle Fassung des Predigtgegenstandes besonders wirkungsvoll ist. Der Vortrag ist auch sonst reich an feinen Bemerkungen.

positiven Vorschlägen äußerst temperamentvoll verfährt. Durch scharfe Zuspitzung seiner Sätze wollte er aufrütteln, durch Widerspruch hindurch zur Prüfung zwingen; er konnte sich um so eher für berechtigt zu solchem Verfahren halten, als er den erschöpfenden Nachweis für den Wert des von ihm vorgeschlagenen Lehrbetriebes der praktischen Theologie durch Herausgabe seiner eigenen akademischen Vorlesungen in Bälde erbringen zu können hoffte. Der Tod hat ihm das unmöglich gemacht, und anderseits hat das Impulsive seiner Kritik wie seiner positiven Aufstellungen den Vertretern eines abweichenden Standpunktes die Ablehnung der von ihm vertretenen Gedanken über Gebühr erleichtert. Das ist die Tragik dieser letzten programmatischen Kundgebung D.s, die mit der allgemeinen Tragik seines frühen Todes zusammenklingt. Um so mehr erscheint es notwendig, das, was D. in der Schrift vertreten und mit ihr gewollt hat, im einzelnen — wenn auch selbstverständlich nur an den entscheidenden Punkten — herauszuheben und auf sein Recht und seinen Wert zu prüfen. Es wird sich dabei u. a. herausstellen, in wie weitem Umfang D.s Gedanken auch bei solchen, die seine zugespitzte Formulierung ablehnen, bereits tatsächlich Anerkennung gefunden haben.

Was D. dem seitherigen Betrieb der praktischen Theologie vorzuwerfen hat, bezieht sich zunächst einmal auf ihre ungesunde Neigung zum Systematisieren und Deduzieren, zu Biblizismus und Historizismus. Er lehnt keineswegs (wie er trotz seiner ausdrücklichen Verwahrung öfter mißverstanden worden ist) *jede* prinzipiell-systematische Erörterung, *jede* Deduktion aus beherrschenden Grundgedanken und Grundsätzen ab — aber er tritt jeder Überspannung solcher Tendenzen entgegen und bezeichnet es als eitles Bemühen, mit solchen systematisierenden und deduzierenden Künsten die wissenschaftliche Geltung der praktischen Theologie im Ganzen der theologischen Wissenschaft sichern zu wollen. Wenn die praktische Theologie nicht ein *Objekt* hat, dessen Erkenntnis und wissenschaftliches Verständnis als notwendiges Stück theologisch-wissenschaftlicher Forschung und Bildung erscheint — und dies Objekt hat sie nach D. im tatsächlichen kirchlichen und

religiös-sittlichen Leben der Gegenwart —, dann helfen ihr alle solche formalen Künsteleien nichts. Ebensowenig will er bestreiten, daß die praktische Theologie sich in ihren Aufstellungen überall letztlich am Evangelium zu orientieren hat. Aber damit, daß für irgendeine kirchliche Tätigkeit allerlei biblische Belegstellen erhoben werden können, ist die betreffende Tätigkeit noch längst nicht in ihrer Notwendigkeit und ihrer Art als Betätigung der evangelischen Kirche von heute erwiesen. Die Gegenwartsaufgaben der evangelischen Kirche wollen in ihrer zeitlichen Eigentümlichkeit erfaßt und in dieser ihrer Eigentümlichkeit an den Grundsätzen des Evangeliums bewährt, nicht nach einzelnen Bibelworten gemodelt werden. Und so wenig die praktische Theologie die Geschichte entbehren kann, so darf die Geschichte doch nicht anders als in dienender Stellung, so wie sie zum Verständnis der kirchlichen Gegenwart notwendig ist, ihren Platz in der praktischen Theologie beanspruchen. D. ist so weit davon entfernt, die Geschichte mit dieser Einschränkung in der Arbeit der praktischen Theologie entbehren zu wollen, daß er gerade eine besondere Gefahr des auf die praktische Theologie angewandten Historizismus darin sieht, daß durch seine Übertreibungen die banausische Verachtung alles Geschichtlichen bei vielen gefördert wird.

In dieser Fassung (und es ist die der Absicht D.s entsprechende; alle unsere Sätze sind inhaltlich aus D. selbst erhoben) ist D.s Kritik am früheren Betrieb der praktischeu Theologie heute in den Kreisen ihrer akademischen Vertreter ganz allgemein anerkannt. Durchgängig hat das Interesse für die gegenwärtigen Bedingungen und Aufgaben evangelisch-kirchlichen Lebens und evangelisch-kirchlicher Arbeit auch bei den wissenschaftlichen Bearbeitern der praktischen Theologie die Führung übernommen, und D.s Sätze ziehen nur die selbstverständlichen Folgerungen aus dieser Tatsache. Wenn D. damit trotzdem so mancherlei Widerspruch gefunden hat, so liegt das daran, daß er geglaubt hat, seinem Rückblick auf die praktisch-theologische Arbeit des 19. Jahrhunderts die Form scharfer Kritik an der Art dieser Arbeit geben zu müssen. In Wirklichkeit haben sich all die getadelten Erschei-

nungen als geschichtlich bedingte eingestellt; sie standen bei ihrem Aufkommen in notwendigem Zusammenhang mit Tendenzen der allgemeinen theologischen und gesamtwissenschaftlichen Entwicklung ihrer Zeit und sind schädlich und lästig geworden erst dann, als sie in einer Zeit mit anderen beherrschenden Interessen und Aufgaben konserviert werden wollten. Wenn D. das ausdrücklich anerkannt hätte, wäre das gute Recht seiner Kritik zweifellos besser gewürdigt worden. Man merkt es seinen Ausführungen an, daß er unter denen in erster Reihe stand, die die neue, der kirchlichen Gegenwart zugekehrte Auffassung der Arbeit der praktischen Theologie gegen die Ausläufer des Alten in energischem Ansturm haben erkämpfen müssen. Aber 1910 war der Sieg schon im wesentlichen erstritten. Daß er erstritten wurde, war nicht zum wenigsten D.s Verdienst.

Der zweite Punkt, den D. vertritt, ist die klare Unterscheidung einer praktischen Theologie für die (angehenden) Pfarrer und einer solchen für die Studenten. Nur vor und mit den ersteren und für sie lassen sich nach D.s Überzeugung kirchliche Tätigkeiten mit Nutzen und so, daß auf lebendiges Interesse zu rechnen ist, erörtern. Während im Rahmen des Hochschulbetriebes praktische Theologie nur in der Beschränkung ihrer Aufgabe ein Recht hat, daß sie das gegenwärtige kirchliche und religiös-sittliche Leben sehen und verstehen lehrt, verstehen aus der Art der Menschen und der Lebensgemeinschaften der Gegenwart und aus ihrer Geschichte — dabei kommt für die Geschichte das früher Betonte in Betracht, daß sie nicht um ihrer selbst willen, sondern im Dienst des Verständnisses der Gegenwart gepflegt sein will. Was Studenten von praktischer Theologie interessiert und was sie davon brauchen können, ist dementsprechend Kirchenkunde mit religiöser Volkskunde, religiöse Psychologie (sei es im Sinn der Beobachtung religiöser Typen oder in dem der Zergliederung großer allgemeiner religiöser Erscheinungen, wie Bekehrung u. dgl.), daneben Geschichte der Predigt, des Gottesdienstes, des Kirchenliedes, der Seelsorge usf. Dazu gehört dann noch als Unterbau eine Prinzipienlehre, in der aus dem Wesen evangelischer Frömmigkeit und ihrer Grundlagen die empirische

evangelische Kirche, das geistliche Amt, die evangelische Gemeinde grundsätzlich beleuchtet und gewürdigt werden, so daß auf diesem Unterbau auch die deskriptiven Disziplinen nicht bloß empirisch, sondern durchaus kritisch dargeboten werden. Mit dem Gesagten erschöpft sich das, was eigentlich in den akademischen Betrieb der praktischen Theologie hineingehört — alle Theorie kirchlicher Tätigkeiten (Liturgik, Homiletik, Katechetik, Seelsorge) haben ihren richtigen Platz erst in dem an die Hochschule sich anschließenden Predigerseminar. Da aber obligatorische Predigerseminare, zu deren Besuch der gesamte pastorale Nachwuchs einer Landeskirche verpflichtet ist, nur ganz vereinzelt vorhanden sind, kann es der akademische Lehrbetrieb der praktischen Theologie nicht ganz vermeiden, auf die Theorie der wichtigsten kirchlichen Tätigkeiten in Liturgik, Homiletik und Katechetik einzugehen. Aber er hat dabei nur Grundlinien zu geben, sich auf das Grundsätzliche zu beschränken, während alles Detail, namentlich nach der formalen Seite hin, teils dem Selbststudium der künftigen Geistlichen, teils den praktischen Seminarien (homiletisches und katechetisches) der Hochschule zu überweisen ist. Schließlich gehört in den akademischen Lehrbetrieb der praktischen Theologie auch noch die praktische Exegese hinein, und zwar sowohl die biblischer Bücher wie die des kleinen lutherischen Katechismus; sie muß dazu helfen, daß den jungen Theologen die Brücke von der rein gelehrten Theologie zur praktischen Verwertung ihrer Ergebnisse geschlagen wird.

Der im letzten Satz berührte Gedanke erscheint ganz unvermittelt auf der vorletzten Seite der D.schen Schrift und ist mit den grundsätzlichen Erörterungen nirgends verbunden, obschon die praktische Exegese doch offenbar einerseits mit der Homiletik, anderseits mit der Katechetik aufs engste zusammengehört. Das ist zweifellos ein Mangel, aber dieser Mangel weist uns auf die Genesis der D.schen Gedanken überhaupt, von der aus sie erst recht verstanden und gewürdigt werden können. Schon nach unserem flüchtigen Überblick über D.s Ausführungen dürfte aufgefallen sein, wie sehr bei ihm Organisatorisches und Grundsätzliches ineinandergeschoben ist. Die Hereinnahme jeder Theorie

kirchlicher Tätigkeit in den akademischen Betrieb der praktischen Theologie wird deshalb grundsätzlich so schroff abgelehnt, weil D. das obligatorische Predigerseminar, an das diese Theorie im Zusammenhang mit der anfänglichen praktischen Einführung in diese Tätigkeit zu überweisen wäre, als das indiskutabel Richtige erscheint. Wo ein obligatorisches Predigerseminar, das im unmittelbaren Anschluß an die Hochschule besucht werden muß, besteht, da kann auf letzterer die praktische Theologie kaum in anderem Umfang gelehrt werden als in dem von D. vorgeschlagenen: Prinzipienlehre, Kirchenkunde mit religiöser Volkskunde, religiöse Psychologie — dazu noch etwas praktische Exegese. Soll etwas von Theorie kirchlicher Tätigkeiten auch bei diesen organisatorischen Voraussetzungen auf der Hochschule gelehrt werden, was eigentlich als Inkonsequenz erscheint, so bleibt höchstens eine knappe prinzipielle Grundlegung in Liturgik, Homiletik und Katechetik dafür übrig, wenn der Wirksamkeit des Predigerseminars nicht in unerwünschter Weise vorgegriffen werden soll. — Daß aber D. die Lehraufgabe der akademischen praktischen Theologie so rückhaltlos von jenem organisatorischen Ideal aus bestimmt, von dem er doch selbst das Gefühl hat, daß es für viele landeskirchliche Gebiete etwas Utopisches an sich hat, erklärt sich ganz einfach daraus, daß D. in Gießen jahrelang praktische Theologie vor Studenten gelehrt hat, die hernach sämtlich das Predigerseminar in Friedberg besuchen mußten. Und D. hat sich bei seiner Gießener Lehrtätigkeit so wohl gefühlt und hat so große Lehrerfolge damit erzielt, daß ihm aus diesen Lehrerfahrungen die Grundsätze für den akademischen Lehrbetrieb der praktischen Theologie überhaupt erwachsen sind. Wer will ihn darum schelten? Wer muß nicht begreifen, daß er für seine spätere Lehrtätigkeit in Halle nur allerhand Ergänzungen zu dem vornahm, was er in Gießen als richtig erprobt hatte, zumal bei seiner glänzenden Lehrgabe die Studenten auch hier das von ihm Gebotene begeistert aufnahmen?

Aber es ist klar, daß Grundsätzliches und Organisatorisches nicht in der hier geübten Weise der vorgängigen runden Bejahung einer in der Wirklichkeit nur vereinzelt vorkommenden Or-

ganisationsform ineinandergeschoben werden dürfen, und daß das Postulat einer solchen Organisationsform nicht so rasch für die Praxis des akademischen Lehrbetriebes der praktischen Theologie bestimmend gemacht werden kann. Anderseits entscheiden auch noch so große Lehrerfolge noch nicht ohne weiteres über die Richtigkeit der von dem betreffenden Lehrer befolgten Grundsätze. Da spielt die Persönlichkeit, ihre wissenschaftliche Bedeutung, ihre Fähigkeit, mit der Jugend innere Fühlung zu gewinnen, eine viel zu große Rolle. Wir müssen bei der Prüfung des D.schen Standpunktes die grundsätzliche Frage nach dem, was die akademische Jugend von praktischer Theologie brauchen kann, und die Frage nach der besten Organisation der Pfarrervorbildung nach Möglichkeit auseinanderhalten und dürfen auf die Organisationsfrage erst dann eingehen, wenn über das Grundsätzliche Klarheit gewonnen ist.

Worin D. unter allen Umständen recht hat und wo seine Mahnungen sehr nötig und beherzigenswert sind, das ist seine Forderung, die pädagogische Rücksicht auf die Interessen der Hörer und auf die bei ihnen vorhandenen Aufnahmebedingungen im akademischen Lehrbetrieb der praktischen Theologie gebührend zur Geltung kommen zu lassen. Eine und dieselbe praktische Theologie kann unmöglich für den Studenten und den Pastor gleichzeitig brauchbar sein, und was auf der Hochschule geboten wird, das muß dem Studenten auf den Leib geschnitten sein, auch wenn das im Kolleg Nachgeschriebene ihm später im Pfarramt nicht mehr die dann gewünschten Dienste leistet. Das gerade in der praktischen Theologie so vielfach üblich gewesene und wohl zum Teil auch jetzt noch übliche Dozieren auf Vorrat ist ein Widerspruch gegen das Wesen wirklich lebendigen Unterrichtes. Ich ziehe hier die von D. angedeutete Linie noch ein Stück weiter aus, indem ich verlange, daß der akademische Lehrer (und nicht nur der der praktischen Theologie) sich auch den Unterschied zwischen akademischem Lehrbuch und akademischer Vorlesung, zwischen dem für die Studenten Geschriebenen und dem vor ihnen Gesprochenen, immer gegenwärtig hält: Zweck und Bedingungen der Aufnahme sind bei beidem durchaus nicht gleich. Wenn die Ver-

wischung des Unterschiedes zwischen Lehrbuch und Vorlesung bei anderen Fächern nur gewisse Unzulänglichkeiten minderen Grades mit sich bringt, so steigern sich diese Unzuträglichkeiten bei den praktisch-theologischen Lehrfächern, weil hier die Aktivität des Interesses des Hörers von ganz besonderer Bedeutung ist und dazu dies Interesse notwendigerweise für Dinge in Anspruch genommen werden muß, die zum guten Teil außerhalb des bisherigen Gesichtskreises des Hörers liegen, bis zur Gefährdung des Lehrerfolges selbst. Freilich bleibt wichtiger als diese Feinheiten der Unterscheidung zwischen akademischem Lehrbuch und akademischer Vorlesung die Berücksichtigung des von D. aufgestellten allgemeinen Grundsatzes: die praktische Theologie muß auf der Hochschule so gelehrt werden, wie sie den Studenten interessieren kann.

Nun ist D. der Meinung, daß von Studenten ein Interesse für eine Theorie kirchlicher Tätigkeiten noch nicht erwartet werden könne, da sie in solcher Tätigkeit noch nicht selbst drin stünden und auch nicht anzunehmen wäre, daß sie sich mit Rücksicht auf ihr künftiges Amt in diese Tätigkeiten phantasiemäßig hineinzuversetzen geneigt oder fähig wären. Was den Studenten vom Stoff der praktischen Theologie allein interessieren könne, das sei der Einblick in das religiös-sittliche und kirchliche Leben der Gegenwart, der ihm geboten werde, die Schilderung der religiös-sittlichen Zustände und Bedürfnisse der Menschen, mit denen er einmal später als Pfarrer zu tun bekommen werde. Hier scheinen mir pädagogische Rücksichten des akademischen praktisch-theologischen Lehrbetriebes und wissenschaftliche Aufgaben der praktischen Theologie als solcher nicht klar auseinandergehalten zu sein. Es waren nicht pädagogische Rücksichten auf die Studenten, die Drews seinerzeit veranlaßt haben, Kirchenkunde, religiöse Volkskunde und religiöse Psychologie als unentbehrliche Disziplinen der praktischen Theologie zu fordern, sondern die Erkenntnis der Aufgabe der praktischen Theologie als Wissenschaft, sich um Kenntnis und Verständnis des gegenwärtigen kirchlichen und religiös-sittlichen Lebens zu bemühen. Ich habe oben nachgewiesen, wie diese Forderung mit innerer Not-

wendigkeit herausgewachsen ist aus dem gesteigerten Maß von Ehrfurcht, mit der wir heute auf das subjektive Moment der Frömmigkeit, auch der als andersartige uns gegenüberstehenden Frömmigkeit, zu sehen uns verpflichtet fühlen: bei dieser Stimmung ist es die unerläßliche Voraussetzung jeder religiös-sittlichen Beeinflussung des anderen, daß wir ihn in seiner religiös-sittlichen Eigenart zu verstehen suchen; der Versuch, den anderen nach der Schablone unserer Frömmigkeit zu modeln, wird uns auf diesem Standpunkt sittlich unmöglich. Nun ist ja ganz klar, daß bei dem Studenten der Theologie, je weiter er sich noch von einer eigentlich beruflichen Aufgabe religiös-sittlicher Beeinflussung anderer entfernt fühlt, zunächst einmal mit dem Interesse für diese Kenntnis des gegenwärtigen kirchlichen und religiös-sittlichen Lebens gerechnet werden kann. Aber D. zieht daraus doch zu rasch seine Folgerungen für den akademischen Lehrbetrieb in praktischer Theologie, indem er ohne weiteres Kirchenkunde, religiöse Volkskunde und religiöse Psychologie als deren Hauptdisziplinen fordert. Einmal enthält die Kirchenkunde sehr viel Stoff, der erst für den interessant wird, der selber mitten in der kirchlichen Tätigkeit steht und ihn von den da gemachten Beobachtungen und Erfahrungen aus zu beleben imstande ist. Das gleiche gilt in noch verstärktem Maß für die religiöse Psychologie: wo sie „mit Haufen" und selbständig, ohne Beziehung auf einen an die andere Seele heranzubringenden Inhalt und überhaupt auf eine am andern zu übende Tätigkeit auftritt, da verlangt sie zu ihrer interessierten Aufnahme und inneren Bewältigung ein Maß von bereits gewonnener eigner Anschauung fremden Seelenlebens und von geistiger Energie in Zergliederung eigener und fremder Seelenzustände, wie beides dem Studenten nicht so leicht zugetraut und zugemutet werden kann [1]). Religiöse Typen, wie sie in der religiösen Volkskunde geboten werden, die versteht der Student, und für die interessiert er sich — aber der psycholo-

1) Man übersehe doch auch nicht das Geständnis O. Baumgartens, daß ihm als akademischen Lehrer die Schwierigkeiten einer Vorlesung über religiöse Psychologie beim eigenen praktischen Versuch damit außerordentlich groß erschienen seien. (Evangelische Freiheit 1910, S. 186.)

gischen Analyse religiöser Erscheinungen kann er, wenn sie isoliert auftritt, im allgemeinen nicht folgen; das Verfahren bringt auch die Gefahr mit sich, daß ihm die Frömmigkeit des andern zu sehr nur Objekt analysierender Beobachtung wird, die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Frömmigkeit als der Beziehung der Seele zu dem lebendigen Gott Not leidet. Ich würde deshalb die größten Bedenken dagegen tragen, wenn man religiöse Psychologie zu einer besonderen Disziplin des akademischen praktisch-theologischen Unterrichts machen wollte: was von ihr in diesem Unterricht mit Nutzen gebraucht werden kann, gehört teils in die religiöse Volkskunde hinein, die erst durch Hinzunahme des religionspsychologischen Momentes lebendig wird, teils aber in die Theorie der vom berufsmäßigen Diener des Evangeliums auszuübenden Tätigkeiten, besonders in die Homiletik und Katechetik; denn hier kommt die religiöse Psychologie neben dem und in Beziehung auf den durch jene Tätigkeiten zu vermittelnden Stoff in Betracht und gewinnt in der Wechselwirkung mit diesem Stoff ihre mannigfaltige Beleuchtung und damit ihr immer neues Interesse [1]). — Damit ist aber schon unser zweiter Differenzpunkt gegenüber den Aufstellungen von D. berührt: erfahrungsmäßig haben die Studenten in höheren Semestern schon ein sehr reges Interesse für das — oder lassen es doch sehr leicht bei sich wecken —, was ihnen in naher Zeit in Predigt und Unterricht zu leisten obliegen wird. Sie ahnen, daß ihrer hier große Schwierigkeiten im Übergang von gelehrt theologischem Wissen zur praktischen religiös-sittlichen Belehrung und Beeinflussung anderer warten, und sind für die Hilfe, die man ihnen zur Überwindung dieser Schwierigkeiten bietet, sehr dankbar. Das hat ja auch D. selber gesehen, wenn er die praktische Exegese in den praktisch-theologischen Hochschulunterricht aufgenommen wissen will: aber warum diese praktische Exegese gegen Homiletik und Katechetik isolieren? Wie fesselt die Studenten die Umsetzung dogmatischer Aussagen ins praktisch Religiöse: mir ist aus der

1) Niebergall dürfte das Richtige getroffen haben, wenn er die religiöse Psychologie (neben der Geschichte) nicht als besondere Disziplin, sondern als Stück der Methode der praktischen Theologie betrachtet wissen will.

eigenen Studentenzeit noch in lebhafter Erinnerung, was uns die Behandlung der Festpredigt durch J. Gottschick bedeutete. Das greift ganz unmittelbar in die Fragen und Interessen ein, die den ernsteren Studenten sowieso bewegen. Wird beim Vortrag der Homiletik vor Studenten das Interesse am Predigtstoff die Rücksicht auf die Psychologie der Predigtzuhörer überwiegen, so wird in der Katechetik das Interesse an der Psychologie des Kindes, an der kindesgemäßen Auswahl und Formung des Lehrstoffes im Vordergrund stehen. Wie gerne gehen die Studenten beim Vortrag all dieser Dinge mit! Also D.s Satz, daß sich der Student für Theorien kirchlicher Tätigkeiten noch nicht interessieren könne, ist in bezug auf Homiletik und Katechetik zweifellos nicht zutreffend. Dagegen glaube ich, daß D. Recht hat, wenn er von der „Seelsorge" im akademischen Lehrbetrieb absehen will — an ihre Stelle würde ich eine entsprechend ausgebaute religiöse Volkskunde mit einigen Partien der Kirchenkunde setzen. Der junge Theologe muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß vor jedem Versuch des persönlichen Eingreifens in das Seelenleben anderer zunächst einmal das Kennen-, Verstehen- und Respektierenlernen des andern erforderlich ist. Eine umfassende Anleitung für die Art dieses persönlichen Eingreifens selbst scheint mir beim Studenten noch verfrüht; bei Predigt und Unterricht liegen die Dinge anders. Auch was der praktisch-theologische Hochschulunterricht an kirchlicher Verfassung berührt, würde ich, soweit es nicht in der prinzipiellen Grundlegung heranzuziehen ist, als ein Stück Kirchenkunde zur Darbietung bringen, schon damit der Gefahr vorgebeugt wird, bezüglich dieses dem Theologiestudierenden ziemlich fernliegenden Stoffes zu breit zu werden. Was an der Liturgik „Kunstlehre" ist, interessiert die Studenten, so weit sie nicht gleich dem Dozenten musikalisch-ästhetisch angeregt sind, im allgemeinen wenig; dagegen gehört die prinzipielle Seite der Lehre vom Gottesdienst so gewiß in den akademischen Unterricht, als man darin auch vergleichende Konfessionskunde lehrt. Und zwar kann ich mir diese Disziplin nicht lebendig und fruchtbar denken, wenn die Geschichte des Gottesdienstes als besonderes Fach von ihr getrennt wird. Vielmehr

ist die Geschichte des Gottesdienstes bei der Lehre vom Gottesdienst so weit heranzuziehen, und kommt im akademischen Unterricht überhaupt nur so weit in Betracht, als sie mit ihren Hauptphasen für das Verständnis der Entwicklung und der Grundsätze evangelischen Gottesdienstes von Bedeutung ist. Geschichte der Predigt und Geschichte des Kirchenliedes werden als Nebenkollegien immer ihre Hörer finden, aber eben doch nur als Nebenkollegien. Geschichte der Seelsorge kommt im Hochschulunterricht zu früh [1]).

So kämen wir zu einem anderen Aufriß der akademischen praktisch-theologischen Disziplinen als dem von D. vorgeschlagenen, wobei die von ihm ausgegangenen Anregungen in ihrem sachlichen Ertrag voll verwertet werden können. Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, wie wir uns zu D.s Gedanken stellen, daß das im unmittelbaren Anschluß an die Universitätszeit zu besuchende Predigerseminar der erstrebenswerte organisatorische Abschluß der Vorbildung zum evangelischen Pfarramt sei. Ich habe über ein Dezennium mit großer Freudigkeit an solch einem Seminar (in Friedberg) gearbeitet und teilte damals, obgleich ich mich mit allerlei Reformplänen bezüglich des Seminarbetriebes selber trug, doch ganz die Ansicht D.s über die grundsätzliche Trefflichkeit dieser Organisation. Aber so sicher die Einrichtung des obligatorischen Predigerseminarbesuches im Anschluß an das Hochschulstudium dem derzeitigen Zustand in Preußen, wo für über zwei Drittel der jungen Theologen überhaupt keine Seminarbildung möglich ist (auf rund 300 geprüfte Kandidaten kommen 93 Seminarplätze), trotz des „Lehrvikariats",

1) Auf Grund der oben entwickelten Erwägungen habe ich die Praktische Theologie in meinem akademischen Unterricht so disponiert: Prinzipienlehre (Das Wesen der deutsch-evangelischen Kirche der Gegenwart; Evang. Kirche und geistliches Amt; Kirche und Gemeinde; Kirche und Staat). Kirchenkunde (Verfassung der evang. Landeskirche; religiöse Volkskunde; evang. Vereins- und Gemeinschaftskunde). Liturgik. Homiletik. Katechetik. Regelmäßige Nebenkollegien: Innere Mission. (Äußere Mission hat hier in Halle ihren besonderen Fachvertreter.) Geschichte der Predigt. Geschichte des Kirchenliedes. Praktische Auslegung biblischer Bücher und des kleinen lutherischen Katechismus.

unendlich überlegen ist: als das Ideal kann sie mir nicht mehr erscheinen. Wohl kommt der Kandidat auf dem Predigerseminar in eine andere Luft, als sie ihn auf der Hochschule umwehte, und wird dadurch den seiner wartenden kirchlichen Aufgaben unwillkürlich innerlich ein gut Stück nähergerückt; wohl hat er ganz andere Gelegenheit, sich als Anfänger in Predigt und unterrichtlicher Tätigkeit zu erproben als der Student im homiletischen und katechetischen Hochschulseminar: aber schließlich kann er sich doch in seine künftigen Amtstätigkeiten nur hineinphantasieren, nicht sehr viel anders als auch der ältere Student. Auf dem richtigen Weg scheinen mir hier wie in so manchem andern die Württemberger zu sein. Nach der dort bestehenden Vorschrift muß jeder Kandidat nach Ablegung der ersten theologischen Prüfung ein Vikariatsjahr durchmachen, in dem er eine Pfarrei mit einfachen Verhältnissen selbständig verwaltet, oder bei einem älteren Pfarrer, der Entlastung braucht, oder in einer größeren Gemeinde als Pfarrgehilfe tätig ist. Man will nun an diese Vikariatszeit einen etwa einvierteljährigen Seminarkursus in Stuttgart anschließen, in dem die abschließende theoretische und praktische Einführung in die Aufgaben des Pfarramts erfolgen soll. Die Einrichtung erscheint mir in ihrem Grundgedanken einfach vorbildlich. Schon das „Vikariat" mit seinen selbständigen Aufgaben und seiner eigenen Verantwortung ist sehr viel befriedigender und ersprießlicher als das völlig unselbständige Lehrvikariat in Preußen. Man könnte vielleicht das System im Sinne der Beratung auch des allein eine Pfarrei verwaltenden Vikars durch einen erfahrenen Nachbarpfarrer mehr ausbauen; für solche Beratung, namentlich auch in Sachen der Geschäftsführung, stehen viel mehr geeignete Kräfte zur Verfügung als für das eigentliche Lehrvikariat. Natürlich setzt eine wirkliche pfarramtliche Tätigkeit des Vikars schon eine entsprechende Vorbereitung auf der Hochschule durch Vorlesungen und Seminarübungen voraus. Aber es ist nicht die abschließende Vorbereitung zum Pfarramt, die die Hochschule nie leisten kann: das ist der auf die Dauer unerträgliche Mangel des gegenwärtigen Zustandes in Preußen. Nach dem Vikariatsjahr, nachdem dem an-

gehenden Pfarrer in eigener praktischer Erfahrung die Augen dafür aufgegangen sind, wie groß, schwer und köstlich die Aufgaben des evangelischen Pfarramtes sind, käme der obligatorische Seminarkursus, der aber auf ein Semester (abzüglich der Ferien 4½ — 5 Monate) erstreckt werden müßte. Die Leitung des Kursus sollte in der Hand von zwei hauptamtlich angestellten Lehrern (nebst Hilfskräften für Nebenfächer) liegen, von denen der eine Homilet, der andere Katechet von Ruf sein müßte. Der geeignetste Ort für das Seminar wäre eine Stadt von 50- bis 100 000 Einwohnern — in der eigentlichen Großstadt sind die kirchlichen Verhältnisse vielfach zu zerfahren, in der Kleinstadt und nun gar in der Stille ländlicher Einsamkeit lernen die Seminaristen zu wenig von den Strömungen und Schwierigkeiten unseres spezifisch modernen städtischen Lebens kennen, und die müssen sie kennen lernen, auch wenn sie später in Landgemeinden tätig sind, sonst wird ihr Horizont zu eng. Universitätsstädte kämen als Seminarort nicht in Betracht. Vorschläge über die Organisation des Seminarbetriebes, über das Verhältnis der Unterweisung und Arbeit im Seminar selbst und der Beteiligung der Seminarmitglieder am Leben und an der Arbeit der verschiedenen städtischen Kirchengemeinden gehören nicht hierher. Der Schwerpunkt müßte in dem liegen, was im Seminar selbst gelernt und geleistet wird.

Das gäbe eine Vorbereitung unserer jungen Theologen für ihren Pfarrberuf, mit der keine unserer gegenwärtigen Organisationsformen auch nur entfernt den Vergleich aushalten könnte. Ist der Gedanke wirklich so utopisch? Zumal wo die Durchführung infolge des nur halbjährigen Seminarbesuches verhältnismäßig sehr billig wäre? Sollte nicht vielleicht nach dem Krieg angesichts der gewaltig gesteigerten Aufgaben unserer Kirche im Volksleben Neigung sein, es einmal mit dieser Lösung des Problems der pfarramtlichen Berufsvorbildung zunächst in ein paar Provinzen zu versuchen? Ich bin überzeugt, daß für den hier entwickelten Plan keiner mehr Verständnis gehabt hätte als P. Drews Die Folgerungen für die Gestaltung des akademischen praktisch-theologischen Lehrbetriebes ergeben sich aber von

selbst: er muß stärker auf Einführung in kirchliche Tätigkeiten eingestellt sein, als es D. von seinen andersartigen organisatorischen Voraussetzungen aus für richtig halten konnte. — Was die praktische Theologie D. verdankt, sind ja nicht so sehr seine Reformpläne für den akademischen Hochschulunterricht, als vielmehr — neben dem, was er als akademischer Lehrer der praktischen Theologie gewesen ist, dessen Hunderte von Schülern von den verschiedenen Stätten seiner Wirksamkeit ihr Leben lang dankbar gedenken — das, was er für die wissenschaftliche Arbeit der praktischen Theologie geleistet hat, wie wir dies oben nach seinen verschiedenen Seiten hin zu würdigen versucht haben. In der Geschichte der praktischen Theologie wird P. Drews als Forscher wie als „Vater der evangelischen Kirchenkunde und religiösen Volkskunde" dauernd in hohen Ehren genannt werden.

2.

Schleiermachers Stellung zum Kriege.

Von

Lic. Dr. **Hans Reuter** in Spandau.

Mitten in den ungeheuern Erlebnissen, die der Existenzkampf des deutschen Volkes in allen Seelen auslöst, liegt es nahe, des letzten großen Krieges zu gedenken, der die deutlichste Ähnlichkeit mit dem gegenwärtigen aufweist: der Freiheitskriege. Dort tauchen die Männer empor, die mit voller Kraft ihrer Persönlichkeit das Kriegserlebnis aufzunehmen und zu fassen suchten. Und unter ihnen einer, der vielleicht der vielseitigste von ihnen allen gewesen ist [1]), der mit politisch-historisch geschultem Blick geahnt hat, was kommen werde [2]), der unter der Franzosenherrschaft in

1) Dilthey, Preuß. Jahrb. X, S 239.

2) Vgl. etwa Nachrede zu der 2. Auflage (1806) der „Reden" am

Halle zur akademiſchen Jugend ſprach, der einen Ruf nach Bremen ausſchlug [1]), weil er ſeinem Vaterlande treu bleiben wollte, und Halle mit einem gänzlich unſicheren Berliner Anfenthalt vertauſchte [2]), weil er den Dienſt unter Feindes Herrſchaft nicht ertrug, der die preußiſche Hauptſtadt durch ſeine Predigten aus Leichtſinn zu heiligem Ernſt umbildete [3]), der mitarbeitete an der geiſtigen, politiſchen und militäriſchen Regeneration Preußens und an den Vorbereitungen zur Befreiung, vereint mit all den Großen jener Zeit [4]), die ſeine Tätigkeit außerordentlich hoch ſchätzten [5]), in der Not ſich zu ihm flüchteten [6]) und von ſeiner Arbeit für den Neuaufbau des Deutſchtums das Höchſte erwarteten [7]), — dieſer eine, kleine, bucklige Mann, deſſen geiſtige Macht ein ganzes Heer aufwog, und der von Kanzel und Katheder und aus dem Staatsminiſterium zum Übungsplatze eilte

---

Schluß. Wenn die Herausforderung Napoleons auch eine dieſem fremde Seite angreift, ſo zeigt ſie doch, wie deutlich Schl. die Tragweite napoleoniſcher Unternehmungen zu beurteilen vermochte. Vgl. dazu Briefw. II, 63/64. 79.

1) An Henriette Herz 28. Dez. 1806. II, 84.

2) An Charlotte von Kathen 31. Dez. 1807. II, 105/106.

3) Dilthey S. 250. Steffens erzählt: „Es gibt keinen, der wie er die Geſinnungen der Einwohner hob und regelte; Berlin ward durch ihn ein ganz anderes. Sein mächtiger, friſcher, ſtets reger Geiſt war einem kühnen Heere gleich in dieſer trüben Zeit.“

4) Unter den zahlreichen Männern ſeien nur genannt: Stein, Hardenberg, Scharnhorſt, Dohna, Humboldt, Boyen. Vgl. dazu beſonders im „Briefwechſel“ die Briefe über ſeine Arbeit in dem „Tugendbund“ ähnlichen freien politiſchen Vereinigungen und Komitees, deren eigenartige Verſchleierung durch Decknamen uſw. Dilthey zu lüften verſucht hat, Briefw. IV, 160 ff., und ſeine brieflichen Mitteilungen über politiſche und militäriſche Miſſionen. Auch Briefw. II, 127.

5) Was z. B. aus Scharnhorſt's Brief an Schl. 8. März 1813 (Briefw. IV, S. 190/191) hervorgeht.

6) Smend S. 29. Auf der Flucht im Schlitten durch Schleſien (1809) erinnerte ſich Stein ſeiner Neujahrpredigt 1807 und fühlte ſich dadurch geſtärkt.

7) Wehrenpfennig, Prot. Kirchenzeitung 1859, Sp. 913: „Als Stein 1811 für Hardenberg ſeine Gedanken über den, wie es ſchien, bevorſtehenden Krieg niederſchrieb, riet er, bei Schleiermacher über die Mittel ſich Auskunft zu holen, wie auf religiöſem und geiſtigem Wege Vaterlandsliebe und Mut zu wecken ſei.“

und sein veraltetes Landsturmgewehr schulgerecht zu meistern strebte [1]): Schleiermacher. Kein Wunder, daß man diesen Mann fragt nach dem, was ihm der Krieg bedeutete, wie er ihn erlebte. Und dieser feine Kenner der Gemütsbewegungen, dieser Virtuose der Freundschaft und sensible Versteher der Frauenseele, dieser mächtige Prediger, der nicht nur elegant und gedankenreich redete, sondern auch tief fromm war, dieser scharfe Denker, der ebenso Theologe wie Philosoph, Historiker und Staatstheoretiker ersten Ranges war, diese „stahlharte Natur" [2]), die unbestechlich und unbeirrbar mit Sternensicherheit ihren Lebensweg gegangen ist, von diesem Mann ist allerdings auch für den Gegenwartsmenschen im Weltkrieg eine Antwort zu erwarten.

I.

Das Natürlichste ist, daß man sich an eine Persönlichkeit zuerst persönlich wendet, ihren unmittelbaren Zeugnissen nachgeht, um so dann auch ein Verständnis für deren sonstige absichtliche Äußerungen oder Veröffentlichungen irgendwelcher Art zu gewinnen. So wird man Schleiermachers Stellung zum Kriege zunächst aus seinen Briefen zu ermitteln suchen. Und hier wird es das erste sein, zu erfahren, wie er als einzelner mit dem Kriege und seinen Problemen fertig zu werden versucht.

Die ganze Vielseitigkeit seiner Natur, die Mannigfaltigkeit seiner Haltungen, die Anpassungsfähigkeit und lebendige Elastizität seines Denkens und Fühlens kommt auch in seinen politischen Anschauungen zum Ausdruck. Er selbst ist sich dessen völlig bewußt. Schreibt er doch selbst als Jüngling an den Vater, mit feiner Ironie sich und seine Mitmenschen verspottend: „Indem ich mich nicht enthalten kann, die Parteilichkeit und Einseitigkeit der Menschen nach bestem Wissen und Gewissen zu bestreiten und ihnen zu dem audiatur et altera pars hie und da praktische Anleitung zu geben, so verderbe ich es mit allen, und ich armer Mensch, der ich selten über einzelne Dinge eine Meinung habe,

1) Vgl. z. B. den Brief vom 14. Mai 1813 an seine Frau (Briefw. II, 268 ff.).

2) Dilthey S. 239.

und also noch viel weniger im ganzen zu einer Partei gehören kann, gelte bei den Demokraten nicht selten für einen Verteidiger des Despotismus und für einen Anhänger des alten Schlendrians, bei den Brauseköpfen für einen Politikus, der den Mantel nach dem Winde hängt und mit der Sprache nicht heraus will, bei den Royalisten für einen Jakobiner und bei den klugen Leuten für einen leichtsinnigen Menschen, dem die Zunge zu lang ist." [1]) Diese Selbstkarikierung könnte die Annahme nahelegen, sein scharfer Verstand, sein beißender Witz, seine dialektische Kunst und sein Kenntnisreichtum müßten ihn dahin bringen, nicht nur in politicis, sondern auch über den Krieg mit leidenschaftsloser, kritischer Kühle „objektiv" zu urteilen und die Stimmungserregungen und Gefühlswallungen mit vornehm nachsichtigem Lächeln andern zu überlassen. Gewiß konnte sich Schleiermacher oft so geben, und die ironischen Romantiker und geistreichen Jüdinnen haben ihn darum gern in ihrem Kreise empfangen, auf dem, wie auf dem ganzen vornehmen Berlin des endenden achtzehnten Jahrhunderts und der Jahrhundertwende, ein Abglanz vom esprit parisien, vom Spiel des Rokoko lag. Aber derselbe geistvolle Causeur im feinsten Sinne des Wortes zeigte bald in „Reden" und „Monologen", daß in ihm mehr war als in den meisten seiner romantischen Freunde, daß er auf religiösem Gebiet nicht nur ästhetisierte wie etwa die Schlegels, sondern aus den Tiefen der Religiosität schöpfte und daß er nicht nur mit Vernunft die Probleme der Ethik behandelte, sondern mit willensstarker Leidenschaft für den ungeheuern Ernst der sittlichen Forderung eintrat. Das machte ihn fähig, zu einer Zeit, wo der Kosmopolitismus noch zum feinen Ton gehörte, obwohl auch die Romantiker durch ihre kunst- und literaturgeschichtlichen Studien die Bedeutung des Nationalen zu würdigen begannen, in Vaterland, Volk und Staat außerordentliche sittliche Werte zu sehen und für diese Werte mit der ganzen Macht seiner Persönlichkeit sich einzusetzen. Und an diese festen, historisch gegründeten Verbände knüpften ihn, den steten Verfechter des ethischen Wertes der „freien Geselligkeit",

1) 14. Febr. 1793 Schlobitten. Briefw. I, 108/09.

seine Achtung, Schätzung und Liebe des pflichternsten Berufes [1]). Im Beruf gerade fand er die Lösung des scheinbaren Zwiespaltes zwischen der individuellen, in sich geschlossenen Harmonie der Persönlichkeit, wie sie seiner Zeit in der Gestalt Goethes als vollendet galt, und der das Individuelle knechtenden, universellen Strenge eines allgemeinen Sittengesetzes, das ein nur einseitig verstandener Kant der Menschheit mit ehernem Griffel vorzuschreiben schien. Diese Syntheſe des Individuellen und Universellen im Beruf ließ ihn erkennen, daß der einzelne nicht für sich bestehen kann, sondern sich dem größeren Ganzen eines Vaterlandes einfügen muß. In dieser Erkenntnis äußert er 1804 zu Henriette Herz: „Es ist mir wirklich etwas, im Vaterlande zu bleiben, in einer alten und sicheren Ordnung der Dinge, unter einerlei Schicksal und Gesetz mit den meisten Menschen, die ich liebe, und zwar unter Gesetzen, die ich mir schon angeeignet habe, die ich im ganzen liebe und ehre, und weiß, daß sie zum Guten hinführen können und sollen" [2]). Überzeugt, daß die im Vaterlande schlummernden Kräfte wach werden würden, wenn es galt, die edelsten geistigen, sittlichen und religiösen Güter zu schützen, konnte er es wagen, „den Mächtigsten der Erde", der im Westen mit den Völkern und Heeren wie mit Schachfiguren spielte, herauszufordern zum Kampfe [3]). Und daß er den Krieg für seine Person nicht scheuen, ja daß er zum Kriege rufen würde, dafür bürgte seine Mannhaftigkeit, die der aus den sicheren Stätten der Herrnhuter Gemeinde ins Ungewisse sich werfende Student und der dem Berliner Gezischel und dem Unwillen seiner Behörden trotzende Verfasser der Luzinde-Briefe bewiesen hatte.

Und der Krieg kam. Die Jahre 1806/07 nahmen ihm die ungehinderte Ausübung seines Berufes als Universitätslehrer und

---

1) An Reimer 25. Oktober 1806 Briefw. II, 70: „Der Beruf und die Freunde, das sind die beiden Angeln, um die sich mein Leben dreht."

2) April 1804. Briefw. I, 394. Es handelt sich um seine mögliche Berufung nach Würzburg anstatt nach Halle. Vgl. II, 190/91.

3) Nachrede zu den „Reden", Schluß. Vgl. Brief an Charlotte von Kathen 20. Juni 1806 (Briefw. II, S. 63/64), an Willich 1. Dez. 1806 (Briefw. II, 79).

-prediger in Halle, stürzten ihn in Schwierigkeiten, die sich bis zu leiblicher Not steigerten, setzten seine ganze Existenz ins Unsichere. Aber er behielt sich selbst. So blieb er seinem Vaterland und seinem König treu, über seine äußere Lage kaum ein Wort der Klage verlierend, und strebte nur danach, mit allen Kräften und nach bestem Wissen, selbst und mit seiner Familie [1]), beiden zu dienen. Er hat zwar niemals stoischen Gleichmut geheuchelt, hat mit Unruhe die „traurigen Zeiten, die jeden äußerlich bedrängen werden" [2]), vorausgesehen und oft voll ernster Sorge in seine ungewisse Zukunft geblickt, die ihn vielleicht in einen heimat- und berufslosen, vagierenden Literaten verwandeln würde [3]). Aber wirklich niederwerfen konnte ihn keine Bedrängnis. Er trug sie als unvermeidliche Folgen des Krieges [4]). Nur daß ihm seine freie Wirksamkeit namentlich auf die Jugend gehemmt und zeitweise genommen wurde, hat ihn tiefschmerzlich gestimmt, besonders da er noch nichts Greifbares geleistet zu haben glaubte [5]). Freilich die Hoffnung, daß auch dieser Verlust nicht allzulange sich fühlbar machen werde, hat er selbst in der schlimmsten Zeit nicht aufgegeben [6]). Zwei furchtbare Geburtstage hat er unmittelbar nacheinander erleben müssen: der eine kostete ihn die Geliebte, der zweite den Beruf, an den er sich beim ersten Opfer geklammert hatte. „Vor dem ersten fielen mir die Blüten des Lebens ab, vor dem zweiten warf der Sturm

1) An Henriette von Willich 7. Aug. 1808 Briefw. II, 113; 18. Aug. 1808 II, 122; 29. Aug. 1808 II, 128/29; 11. Sept. 1808 II, 133; 22. Okt. 1808 II, 150.

2) Brief an die Willichs 28. Oktober 1805 (Briefw. II, 39/40).

3) An Henriette Herz 4. Nov. 1806 Briefw. II, S. 73.

4) An Willich 1. Dez. 1806 Briefw. II, S. 77.

5) Brief an Henriette v. Willich 1806 ohne Datum (Briefw. II, S. 68): „O wenn ich an die Zukunft denke — es schmerzt mich noch tiefer, daß ich ihr in diesem Sinne (als Vater von Kindern) gar nichts sein soll, daß nur Worte von mir zurückbleiben sollen — noch tiefer nun, da das bildende unmittelbare Wirken des Geistes auf die Jugend gehemmt ist, und ich eigentlich ein ganz passives leeres Dasein führe". Ferner Briefw. II, S. 78.

6) An Charlotte von Kathen 1. Dez. 1806 Briefw. II, 80.

die Früchte ab“ [1]). Dennoch steht seine Sehnsucht nach dem Tode, auch fürs Vaterland, in seinem Herzen erst an zweiter Stelle, wenn es auch nur die Liebe zu seinen alten Plänen und Entwürfen sein sollte, die ihn ans Leben band [2]). Keine Enttäuschung verbittert ihn, keine Not macht ihn stumpf. Er schwankt nicht zwischen Hoffnungsüberschwang und Verzweiflungssturz. In der schwierigsten Lage, als er in Halle kaum zu leben hatte [3]), ein bißchen Holz sorgsam einteilen mußte [4]) und französische Einquartierung ihn drangsaliert hatte [5]), äußert er mit völliger Ruhe: „Meine persönliche Lage, inwiefern sie wirklich persönlich ist, kümmert mich wenig“ [6]). Obwohl seine Gesundheit unter mangelhafter Ernährung litt [7]), arbeitete er in dieser jagenden Zeit ruhig an seiner Platoübersetzung [8]). Was ihn so unangreifbar der äußeren Not gegenüber machte, war einerseits die tiefe Frömmigkeit, mit der er sich auch in seinen persönlichen Verhältnissen in der Hand eines sorgenden Gottes fühlte: „Der Himmel wird mit uns sein, wie er um uns ist und in uns“ [9]). Anderseits und in Verbindung damit war er sich bewußt, auf den unerschütterlichen Grundlagen einer großzügigen Geschichtsauffassung zu stehen, in deren Beleuchtung alles Äußere und nur Persönliche klein und gering erschien [10]). So schreibt er am 2. Februar 1807 an Henriette Herz: „Die Schicksale der Menschen, liebe Jette, mußt du etwas im großen ansehen. Dann wirst Du in der jetzigen Zeit nichts anderes finden, als was uns die Geschichte überall darbietet, daß auf Erschlaffung Zerstörung und sterbender Kampf folgt, währenddessen, wenn auch nur eine Schlechtigkeit

1) An Charlotte von Kathen 1. Dez. 1806 Briefw. II, 80.
2) An Henriette Herz 21. Nov. 1806 Briefw. II, 75.
3) Brief an Reimer 4. Nov. 1806 Briefw. II, 71.
4) An Henriette Herz 4. Nov. 1806 Briefw. II, 74.
5) Brief an Reimer 4. Nov. 1806 Briefw. II, 71.
6) An Henriette Herz 4. Nov. 1806 Briefw. II, 73; vgl. II, 104/05.
7) Ebend.
8) Ebend.
9) Brief an Henriette von Willich 29. Aug. 1808 Briefw. II, 129.
10) Vgl. u. a. an Charlotte von Kathen 1807 ohne Datum Briefw. II, 104/05.

gegen die andere streitet, die bildenden Kräfte des Guten und die Tüchtigkeit des menschlichen Geistes sich entwickeln. In der Geschichte waltet überall derselbe Genius der Menschheit. Die unsichtbare Hand der Vorsehung und das Tun der Menschen selbst ist eins und dasselbe. Sieht man zu sehr auf das einzelne, so wird man schwindlig wegen der Kleinheit der Gegenstände .... Dieser Maßstab ist allgemein für alle Zeiten" [1]). In diesen Worten enthüllt sich die ganze Größe der Kriegsbeurteilung Schleiermachers. Denn hier zeigt sich, wie seine persönliche Haltung im Kriege und den Kriegserscheinungen gegenüber an den letzten Richtpunkten seiner gesamten Persönlichkeit orientiert ist. In großartiger Sicherheit hat er eine Weltanschauung erfaßt, deren wichtigster Begriff die Entwicklung ist. Und, wie deren erster rätselvoller Deuter, Herakleitos, ist er überzeugt, daß sich nichts ohne Kampf entwickeln kann. Aber er bleibt nicht im Naturhaften, Kosmischen stehen, sondern mißt alle Entwicklung mit ethischen Maßstäben: Böses ringt wider Böses, und doch wird Gutes daraus geboren. Aber auch das ist noch nicht seine letzte Höhe, von der er das Gewirr weltgeschichtlicher Umwälzungen überschaut: In dieser Entwicklung durch Vergehen und Werden, in diesem Ringen zwischen Gut und Böse liegt ein Sinn; dem ganzen Prozeß ist ein wesentliches, sinnhaftes, wertragendes Ziel gesetzt. Das Göttliche selbst wirkt im Werden und Wachsen der Welt und der Geschichte. Zugleich prägt sich die Geschlossenheit seiner Seele auch diesen Überzeugungen auf: keine steht unverbunden neben der anderen; Natur, Geschichte, Sittlichkeit und Religion sind in innigem Zusammenhang miteinander, durchdringen sich gegenseitig im Gewirktwerden eines göttlichen Weltplanes. Vom Menschlich-Persönlichsten findet Schleiermacher so den Weg zu einem Übermenschlich-Überpersönlichen. Diese Verbindung gelingt ihm, weil in ihm eine fast instinktartige Überzeugung von der lebendigen Verbundenheit des Individuellen und Universellen auf dem Urgrunde seines Fühlens und Denkens ruht. Und dieses Fühlen und Denken zwingt

1) Briefw. II, 85.

ihn von vornherein, unwillkürlich zur engſten Verklammerung des Einzellebens mit dem Schickſal des Volkes.

Mit dem Übergang aus dem Perſönlichen ins Völkiſche wachſen für Schleiermacher naturgemäß Hoffnungen und Befürchtungen außerordentlich. Die ungeheuern Gefahren wie die ungeheuern Fortſchritte, die der Krieg bringen kann, werden ihm bei der Betrachtung und Beurteilung des eigenen Volkes beſonders deutlich. Grundlegend iſt dabei für ihn charakteriſtiſch, daß ein ſogenannter Kabinettskrieg für ſein ſittliches Urteil ſozuſagen gar nicht exiſtiert, obwohl er wie ſeine Zeit und auch die folgenden Perioden bis in die Gegenwart hinein dieſe Kriegsform nur zu gut kennen [1]). Er weiß, daß jeder Krieg ein Volk mit ſtärkſter Intenſität im Umkreiſe ſeines ganzen Lebens berührt und alteriert. Und darum iſt beim Kriegsausbruch ſein erſter Gedanke das Volk, darum rechnet er von vornherein auf deſſen Beteiligung, ſei's auch in welcher Art es ſei. Freilich, verhältnismäßig wenig, zeitweiſe ſogar überhaupt nicht bekümmern ihn die wirtſchaftlichen Schäden, die ein Krieg dem Vaterlande bringen kann. Von vornherein liegt ihm vor allem andern am Herzen, daß im Volkstum gegründete Werte der Geiſteskultur und der Sittlichkeit eine Kriſe erſten Ranges werden durchmachen müſſen. Schon ſeine erſten Äußerungen aus der Zeit, wo ſich die Wetter von 1806 und 1807 im Weſten und Süden Preußens drohend ankündigten, zeigen dieſe ſeine grundlegenden Anſchauungen über den Krieg: von der völligen Verbundenheit des einzelnen mit dem Volksganzen und dem weſentlichen Charakter der geſchichtlichen Ereigniſſe als eines Kampfes des ganzen Volkes um die Güter ſeines Geiſtes, ſeiner Sittlichkeit, ſogar ſeiner Religion. Am 6. Auguſt 1806 ſtellte Preußen an Napoleon ſein Ultimatum, das den Abzug der an den Grenzen verſammelten franzöſiſchen Truppen, das Verlaſſen einiger weſtlicher Gebietsteile Preußens und die Nichteinmiſchung in Sachen eines zu gründenden norddeutſchen Bundes fordert; bis zum 8. Oktober erwartet man die Antwort Napoleons, aber

1) An Charlotte von Kathen 1. Dez. 1806 Briefw. II, 81.

schon am 20. Juni schreibt Schleiermacher an Charlotte von Kathen: „Bedenken Sie, daß kein einzelner bestehen, daß kein einzelner sich retten kann, daß doch unser aller Leben eingewurzelt ist in deutscher Freiheit und deutscher Gesinnung, und diese gilt es. Möchten Sie sich wohl irgendeine Gefahr, irgendein Leiden ersparen für die Gewißheit, unser künftiges Geschlecht einer niedrigen Sklaverei preisgegeben zu sehen und ihm auf alle Weise eingeimpft zu sehen die niedrige Gesinnung eines grundverdorbenen Volkes? Glauben Sie mir, es steht bevor, früher oder später, ein allgemeiner Kampf, dessen Gegenstand unsere Gesinnung, unsere Religion, unsere Geistesbildung nicht weniger sein werden, als unsere äußere Freiheit und äußeren Güter, ein Kampf, der gekämpft werden muß, den die Könige mit ihren gedungenen Heeren nicht kämpfen können, sondern die Völker mit ihren Königen gemeinsam kämpfen werden, der Volk und Fürsten auf eine schönere Weise, als es seit Jahrhunderten der Fall gewesen ist, vereinigen wird, und an der sich jeder, jeder, wie es die gemeinsame Sache erfordert, anschließen muß". [1]) Ein hohes, erhabenes Bild schwebt ihm vor, und den Wert des eigenen Volkes schätzt er wirklich nicht gering ein. In aller Not [2]) und Schande des Vaterlandes, die er nicht in leichtsinnigem Optimismus übersieht, schlägt immer wieder sein unerschütterlicher Glaube an sein Volk durch. Er kennt seine Fehler sehr gut, die Bequemlichkeit, kleinliche Parteisucht, Zerrissenheit, Schwäche dem Fremden gegenüber [3]) — alle die Fehler, die immer als echt deutsch gegolten haben —, aber er vergißt darüber nicht, daß ein unzerstörbarer guter, gesunder, starker Kern im Volke ist [4]). Und da knüpft sich ihm Glauben an Glauben: er glaubt an sein Volk, weil er an göttliche Vorsehung und Gerechtigkeit glaubt. „Niemals kann ich dahin kommen, am Vaterlande zu verzweifeln;

1) Briefw. II, 63/64.

2) Briefw. II, 77. 72.

3) Vgl. im allgemeinen an Reimer 1806 ohne Datum Briefw. II, 72; vgl. II, 75 gegen die Berliner.

4) Briefw. II, 64. Vgl. dazu die Stellen, wo Schl. so fest von den Früchten des Krieges spricht.

ich glaube zu fest daran, ich weiß es zu bestimmt, daß es ein auserwähltes Volk und Werkzeug Gottes ist. Es ist möglich, daß all unsere Bemühungen vergeblich sind, und daß vorderhand harte und drückende Zeiten eintreten — aber das Vaterland wird gewiß herrlich daraus hervorgehen in kurzem". [1]) Was er für sein Volk hofft, ist, weit vor allen militärischen und politischen Erfolgen, eine innere Erneuerung, obwohl auch jene ihm durchaus nicht gleichgültig sind. Sein Glaube an die Auserwähltheit seines Vaterlandes wäre ja auch frevelhaft, wenn ihm nicht diese Hoffnung zur Seite stände. Der Krieg hat für ihn die wesentliche Bedeutung einer sittlich-religiösen Krise [2]), in der die Schlacken ausgeschieden würden und das Edelmetall wachse. So kann er den Krieg sogar wünschen [3]), wehrt er sich privat und öffentlich aufs Energischste gegen einen Waffenstillstand oder verfrühten Frieden [4]), positiv deshalb, weil er eine immer höhere Steigerung der Freiheit, Einigkeit und Opferfähigkeit seines Volkes davon erhofft, negativ, weil er allen Egoismus, alle Kleinlichkeit und Beschränktheit und Unfreiheit immer mehr dadurch zurückgedrängt wissen will. Daher verbinden sich die Hoffnungen, die er auf die Wirkungen des Krieges setzt, in ihm ganz eng mit dem Wunsche, daß der Krieg nur tief und hart genug eingreife, um den Sumpf aller Fehlerhaftigkeit des Volkes in um so fruchtbareren Ackerboden für eine Neusaat umzubilden [5]). Und auch

1) An Henriette von Willich 31. Dez. 1808 Briefw. II, 196.

2) An Henriette von Willich 1806 ohne Datum Briefw. II, 68. An Reimer Briefw. II, 83. Vgl. IV. Anhang, S. 414 ff. Verhandlungen über den Artikel im „Preußischen Korrespondenten" vom 14. Juli 1813, besonders auch die Rechtfertigung 422 ff.

3) An Charlotte von Kathen 20. Juni 1806 Briefw. II, S. 64. An Willich 15. Sept. 1806 Briefw. II, 67. An Reimer 20. Dez. 1806 Briefw. II, 83. An Henriette von Willich 16. April 1809 II, 242 unten. Vgl. dazu die harte Äußerung: „Ich hoffe, daß die Engländer dafür (für die Treulosigkeit der Dänen) Kopenhagen anzünden werden". II, 286.

4) An Willich 1. Dez. 1806 Briefw. II, 78. An Luise von Voß 7. Juni 1813 II, 291/92.

5) An Charlotte von Kathen 1. Dez. 1806 Briefw. II, 80. An Reimer 20. Dez. 1806 Briefw. II, 83. An Charlotte von Kathen (1807) ohne Datum II, 104. An Henriette von Willich 31. Dez. 1808 II, 196. An

dieſer Gedanke erhält ſeine religiöſe Fundierung in der oft wiederkehrenden Auffaſſung des Krieges als eines göttlichen Zuchtmittels [1]). Freilich, deſſen iſt er ſich klar bewußt, die Kriſe iſt ungeheuer ernſt und gefährlich [2]). Manchmal will ihm der Mut erlahmen, und die Sorge um die Erhaltung der ſittlichen Güter ſeines Volkes wird übergroß [3]). Aber auch darüber kommt er hinweg; mag er ſelbſt die Neugeburt nicht mehr erleben, eintreten muß und wird ſie [4]). So gewinnt er das ruhige Gleichmaß ſeiner Natur auch auf dieſer Linie: „Mutig ſein und ausdauern, froh genießen, was übrig iſt, lebendig hoffen auf das, was ich nicht mehr erleben werde, daran muß ich mich recht halten“ [5]). Und dies Gleichmaß kann er bewahren im Bewußtſein vollerfüllter Pflicht: „Ich weiß, daß ich alles getan habe und immer tun werde, was in meinen Kräften ſteht, um das beſſere herbeizuführen, und darum bin ich ganz gelaſſen“ [6]). Mit ſeiner Perſon einig mit dem Tiefſten und Edelſten ſeines Volkes hat er daher mit voller Manneskraft für ſein Volk im Staate tätig ſein können.

Der Krieg ſelbſt iſt's recht eigentlich geweſen, der ihn in regſter Vielſeitigkeit zum Staatsdiener machte [7]). Und vielleicht gerade deshalb, weil er nicht an und für ſich „politiſcher Agent“, Träger geheimer Miſſionen, Vertreter ſtaatsrechtlicher Poſitionen, „Parteiführer“, Beirat eines Miniſter des Innern, „militariſti-

---

Charlotte von Kathen 7. März 1811 II, 252 vgl. II, 294. Vgl. II, 268. II, 83.

1) An Charlotte von Kathen 4. April 1814 Briefw. II, 310; vgl. an Willich 1. Dez. 1806 II, 78/79.

2) An Reimer 1806 ohne Datum Briefw. II, 72 „Die Kur iſt verzweifelt“.

3) An Charlotte von Kathen 1807 ohne Datum Briefw. II, 104. Vgl. An Henriette von Willich 15. Dez. 1808 II, 181. An dieſelbe 31. Mai 1813 II, 289.

4) An Luiſe von Voß Auguſt 1813 Briefw. II, 307.

5) An Charlotte von Kathen 31. Dez. 1807 Briefw. II, 106.

6) An Henriette von Willich 12. Febr. 1809 Briefw. II, 220.

7) Vgl. an Henriette von Willich 22. Oktober 1808 II, 150. An dieſelbe 25. Dez. 1808 II, 190/91.

ſcher Agitator", Zeitungsredakteur und „Milizſoldat" war — oder wie man ihn ſonſt noch nennen will, ſondern weil er erſt durch die Freiheitskriege mehr oder weniger zu dieſem allen wurde, hat er ſich auch im unmittelbaren Staatsdienſt die ſeiner Natur eigene Freiheit des Urteils und die Höhe jenes politiſchen Standpunktes bewahren können, die ihm als Mann von ſeiten der Parteien und Behörden ähnliche Vorwürfe zuzog [1]), wie der Jüngling ſchon ironiſch konſtatierte. Er iſt und bleibt eben eine ethiſch-religiöſe Natur, die ihre Maßſtäbe weder aus bürgerlichem Opportunismus oder militariſtiſcher Beſchränktheit, noch aus diplomatiſcher Kunſt oder nur reaktionärer Geſinnung ſchöpft. Nur weil er im Staat ein ſittliches Gut ſieht, das Gott ſelbſt der Menſchheit zur Verwaltung übergeben, und nur ſoweit die augenblickliche, ihm in ſeinem Preußen unmittelbar vor Augen liegende Erſcheinungsform des Staates ihrem Ideal, ihrer Idee die Treue hält, nur ſoweit kann er ein dann allerdings bis zum letzten getreuer Diener des Staates ſein. Dieſer Geſichtspunkt beſtimmt ihn auch überall in ſeiner Beurteilung des Guten oder Böſen, das ein Krieg über den Staat bringt. Und von ſeiner ſpäter eingehender zu behandelnden Staatsauffaſſung aus bekommt anderſeits ſeine Wertung des Krieges eine neue Beleuchtung. Vor allem ſcheint ihm die Bedeutung des Krieges für den Staat darin zu liegen, daß er alles Veraltete, Überlebte, Morſche und Faule aus dem Staatsgefüge hinwegfegt [2]), wobei aber die Aufgabe der leitenden Staatsmänner auch darin beſteht, nicht unnütz Werte der Vergangenheit verſchwinden zu laſſen. Um nun dem Staatskörper friſche Säfte zuzuführen, hat der Krieg als Volkskrieg, als welcher er allein wirklich ethiſch anerkennbar erſcheint, eine engere Verbindung zwiſchen dem Staat und dem Volk, zwiſchen König, Beamten, Soldaten und Untertanen zu ſchaffen [3]). Der Staat, ſofern er ſeinem Weſen nach bewußtes und geformtes Volkstum bedeutet, darf nicht bloße Form ſein, ſondern Form

1) Vgl. an dieſelbe 10. April 1809 II, 239.

2) An Willich 1. Dez. 1806 II, 78.

3) An Charlotte von Kathen II, 64. 20. Juni 1806, vgl. an die Redaktion der Staatszeitung 8. März 1831 II, 446.

und Inhalt müssen innigst zusammengeschmolzen werden [1]). Und gerade das geschieht durch die Glut des Krieges, durch seine gemeinsamen Nöte, Leiden, Hoffnungen, Erfolge und Freuden. Daraus folgt einerseits, daß das ganze Volk für den Staat einzutreten hat [2]). Der Krieg in seinem vollen Ernst zwingt dazu, weil er mit der Unabhängigkeit des Staates zugleich die Freiheit des Volkes bedroht. Zur Verteidigung dieser Güter ist Schleiermacher unter den Patrioten einer der wärmsten Verfechter der Reformen in Richtung auf die allgemeine Wehrpflicht und selbst in den Jahren 1808/09 zum Beispiel intensiv für eine Volkserhebung, eine levée en masse im Stile einer gemäßigten Revolution tätig. Anderseits aber fordert er mit der Strenge der Gerechtigkeitsliebe unermüdlich, daß der Staat für das Volk einzutreten hat, d. h. daß er in erster Linie Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Staat und Volk und Erkenntnis dieses sittlichen Wertes weckt, und zwar so, daß das freie Volk zu dieser Einsicht auch wirklich kommen kann. Und das ist nur möglich, wenn das Volk Recht und Gelegenheit hat, die Arbeit des Staates zu kontrollieren und zu prüfen, sogar selbst irgendwie an ihr teilzunehmen [3]). Dabei darf freilich kein bloßer Revolutionstrieb maßgebend sein, noch etwa Egoismus der einzelnen oder der Parteien [4]), sondern als wesentlicher Richtpunkt hat immer nur die gegenseitige Durchdringung von Staat und Volk zu gelten. Von hier aus erhält Schleiermachers jahrelanger Kampf gegen die Enge und Rücksichtslosigkeit der Zensur seinen ethischen Hintergrund [5]). Gewiß zwingt der Krieg zur größten Vorsicht in der freien Meinungsäußerung eben um des Staats-

1) An Luise von Voß 7. Juni 1813 II, 294.

2) Darum soll „die Einrichtung des Landsturms als ein ewiges Gesetz stehen bleiben" II, 295.

3) Vgl. an Alexander von Dohna 23. März 1813 II, 265. Ferner an seine Frau 14. Mai 1813 II, 270.

4) Vgl. das scharfe Urteil über den Sturz Steins durch „eine elende Partei". An Henriette von Willich 15. Dez. 1808 II, 181, vgl. IV, 167/68.

5) Vgl. an seine Frau 24. Juni 1813 II, 300; ferner an Reimer 24. Juli 1813 II, 305/6.

und Volksintereſſes willen. Aber ebenſo fordert gerade der Exiſtenzkampf, daß die Nation, indem ſie die Einheit von Staat und Volk unabgelenkt im Auge behält, darüber wachen und ſich äußern kann, daß die Funktionäre des Staates ebenfalls dies höchſte Intereſſe nie vernachläſſigen. Damit der Krieg dieſe eigentlichſten Zwecke des Staates voll auswachſen und reifen läßt, tritt er als Redakteur mit den eindringlichſten Gründen gegen den Waffenſtillſtand von 1813 auf, in jenem berühmten Artikel des „Preußiſchen Korreſpondenten" vom 14. Juli, der ihm mit ſeinen Folgen ſogar die Ungnade des Königs eintrug [1]). Der Krieg darf nicht eher beendet werden, ehe er ſeine ſittliche, gottgeſetzte Aufgabe geleiſtet hat, in Staat und Volk eine neue, höhere Ordnung der Dinge zu ſchaffen [2]) — dieſe Überzeugung läßt ihn ſich freuen, daß der Feldzug von 1814 die halbe Arbeit des vorhergehenden vielleicht vollenden könnte [3]). Und weil er in ihr ſich getäuſcht ſah, mag in ſpäteren Jahren ſeine reſignierte Stimmung [4]) auch ſein Urteil über den Krieg negativ beeinflußt haben.

II.

Alle dieſe Gedankenfolgen über die Bedeutung des Krieges für den Staat laſſen ſich aus ſeinen Briefen, namentlich denen an ſeine Freunde unter den Patrioten, Staatsmännern und Militärs [5]), bald mehr, bald weniger deutlich erſchließen, freilich ohne daß ſie jedesmal etwa programmatiſch ausgeſprochen wären, ſondern mehr weil ſie ſich als die Grundlagen ſeiner in den Briefen berührten Entſchlüſſe, Pläne und Handlungen erkennen laſſen. Sie ſind aber nicht nur Augenblicksäußerungen, ſondern ebenſo ſehr die Konſequenzen ſeiner geſamten ſtaatstheoretiſchen Darlegungen.

Auch dieſen haben die Freiheitskriege Anſtoß, Stoff, Ver-

1) Vgl. Briefw. Anhang zu Band IV, 414 ff.
2) An Brinkmann 11. Febr. 1809 IV, 168.
3) An Charlotte von Kathen 4. April 1814 II, 310.
4) An ſeine Frau 5. Sept. 1832 II, 470.
5) Vgl. Briefw. IV, 128 ff. IV, 212.

arbeitung und Vollendung gegeben. Schon daß er sich über Staatstheorie einer größeren Öffentlichkeit gegenüber aussprach, dazu gaben sie die Veranlassung. Mitten in den Beginn seiner eigentlichen Staatstätigkeit, zu der die durch den Krieg geschaffene Lage ihn aufgefordert hat, fällt die erste Äußerung, daß er sich mit diesem Gegenstand beschäftigt, sich seine „Gedanken und Einsichten über den Staat und das gemeinsame Leben der Menschen überhaupt recht klar und vollständig zu machen" bemüht ist [1]). Und unter seinen ersten Vorlesungen an der Berliner Universität, die wirklich ein Geschöpf des vorhergehenden Krieges ist und gerade den Zweck hat, die Wirkungen dieses Krieges für Volk und Staat fruchtbar zu machen, ist im Wintersemester 1808/09 eine Vorlesung über die Lehre vom Staat, die er in der Folgezeit oft wiederholt [2]). Zwischen 1808 und 1814 werden wahrscheinlich die Aphorismen über den Staat entstanden sein [3]). 1814 liest er in der Akademie die grundlegenden Abhandlungen „Über die Begriffe der verschiedensten Staatsformen" [4]) und „Über den Beruf des Staates zur Erziehung" [5]), 1820 endlich, aus den Freiheitskriegen, ihren staatlichen Voraussetzungen und Wirkungen gleichsam das Fazit ziehend, „Über die verschiedene Gestaltung der Staatsverteidigung" [6]), worin seine staatstheoretische Beurteilung des Krieges am deutlichsten und umfassendsten dargelegt ist.

Bewußt stellt Schleiermacher seine Theorie vom Staat in den engsten Zusammenhang mit seiner Ethik. Bedeutet der Staat doch für ihn eins der wesentlichsten Momente und Faktoren in dem großen sittlichen Prozeß der Menschheit, der die Vergeistigung der Natur in steter Bildung des Geistes mit der Natur und der Natur mit dem Geiste zum Ziel hat. Daraus folgt die

1) An Henriette von Willich 22. Okt. 1808 Briefw. II, 151.

2) Verarbeitet in der „Lehre vom Staat" (Werke, III. Abteilung, Band VIII).

3) Ebd. Anhang vgl. Briefw. IV, 167.

4) 24. März 1814 Werke III Band II, S. 247—86.

5) 22. Dezember 1814 Werke III Band III, S. 227—51.

6) 10. August 1820 ebd. S. 252—70.

Definition des Staates als „eine gewisse Art und Weise der Gemeinschaft unter der Form des Gegensatzes von Obrigkeit und Untertan, bei welchem allein das Maximum des Guten bestehen kann“ [1]). Die Staaten sind zugleich „große geistige Gestaltungen“ [2]) und „geschichtliche Naturgebilde“ [3]), „in denen, wiewohl sie selbst ein, aber in bewußtloser Notwendigkeit, gebildetes Werk des Menschen sind, auch der Mensch selbst, dies höchste Werk der Natur wieder verschwindet“ [4]). Und zwar ist „das immer schon vorher Dagewesene, der Stoff gleichsam des Staates, ein Volk, eine naturgemäß zusammengehörige und zusammen lebende Masse“; „der Staat aber ist die Form des Volkes, das Volk ist nur völlig ausgebildet, wenn sich diese Form rein und vollendet in ihm darstellt“ [5]). Die Verbindung von Volksstoff und Staatsform liegt in der Bewußtwerdung des Volkes; der Staat repräsentiert den geistig-sittlichen Fortschritt, durch den alles, was an Werten unbewußt-natürlich im Volke vorhanden war, nun Gegenstand bewußt-sittlicher Tätigkeit wird [6]),

1) Lehre vom Staat. Werke III, Band VIII, S. 7/8 Anm. aus Vorlesungen 1829.

2) Staatsformen. Werke III, Band II, S. 247.

3) Ebd. S. 248.

4) Ebd. S. 247.

5) Ebd. S. 247.

6) Mit außerordentlicher Klarheit, Anschaulichkeit, historischer Divinationsgabe ist dieser Prozeß der Bewußtwerdung in den „Staatsformen“ (III, 2, S. 261), wie folgt, geschildert: Zwischen Horde und Staat „erscheint als der schneidende Unterschied, vorher wenn sie dasselbe trieben, war es bewußtloser Instinkt, fortgepflanzte Gewohnheit, jetzt ist es eine mit Bezug auf die Bedürfnisse des Ganzen unternommene und verteilte Arbeit; wenn vorher einer Rache übte, handelte der von den andern stillschweigend gebilligte und geteilte Affekt, jetzt tritt an seine Stelle die vom Gesetz bestimmte Strafe; und vorher wenn sie zu ammenblieben, war es eine wahrhaft mechanische Kohäsion des Gleichartigen, jetzt ist es Vaterlandstreue, die zwar an sich keinen höheren Grad und keinen weiteren Umfang hat als jene, aber die sich als das erkennt, was sie ist. Kurz, indem der Staat wurde, ist nur die sonst schon vorhandene Gesinnung und Tätigkeit im Gesetz zusammengefaßt und dargelegt worden; was da war, ist nun auch ausgesprochen, die bewußtlose Einheit und Gleichheit der Masse hat sich in eine bewußte verwandelt, und diese Ent-

innerhalb eines wunderreichen Organismus [1]), in dem der Einzelne und das Ganze in der unendlich differenzierten Hin- und Herbewegung zwischen der höchsten obrigkeitlichen Spitze und dem letzten Untertanen wechselseitig zu sittlicher Vervollkommnung sich emporheben [2]).

Ein solches sittliches Gut ist an und für sich selbstverständlich der Verteidigung wert; eben um seiner ethischen Bedeutung willen darf eine Verringerung des Wertes, den der Staat repräsentiert, oder dessen totale Entwertung, die Vernichtung des Staates, nicht zugelassen werden. Aber nicht nur diese, wenn auch nur scheinbar äußerliche Messung des Staates am allge-

---

stehung des Bewußtseins der Zusammengehörigkeit ist das Wesen des Staates. Allein wie es kein Bewußtsein gibt als nur mit dem Gegensatz zugleich: so besteht auch im Volk das Bewußtsein seiner Zusammengehörigkeit nur im Gegensatz mit dem Bewußtsein des Fürsichbestehens jedes Einzelnen. Daraus bildet sich der Gegensatz von Herrschenden und Beherrschten, von Regierung und Untertan; dieser irgendwie gebildete Gegensatz ist das wesentliche Schema des Staates, und das Bestreben, diesen Gegensatz und mit ihm das Bewußtsein von dem Verhältnis des einzelnen zu einem bestimmten Naturganzen hervorzurufen, dem ganzen Leben einzuprägen und selbsttätig zu erhalten, ist es, was ich im engeren Sinne den politischen Trieb nenne. Ehe dieser nämlich erwacht ist, gibt es keinen Unterschied zwischen dem Sein und Tun des einzelnen und dem Sein und Bestehen des ganzen; das dunkle Gefühl des geselligen vor dem bürgerlichen Verein, ähnlich jenem unvollkommenen kindischen Bewußtsein, welches sich und den Gegenstand noch nicht recht auseinanderzuhalten weiß, unterscheidet sich als einzelnes noch nicht bestimmt und stellt ebensowenig sich bestimmt das Ganze gegenüber, so daß alle Handlungen innerhalb des Ganzen in dieser Hinsicht nur eine gleichartige Masse bilden". Der Selbsterhaltungstrieb zerfällt nun in „Privatinteresse" und „Gemeingeist", und bei dem rechten Untertan wie bei der rechten Regierung wirken beide, mehr oder weniger bewußt, durch und mit einander. Die Entstehung des Staates aus dem Nichtstaat, des Bewußtseins aus dem Unbewußtsein vollzieht sich erst durch Stoß irgendeines von außen kommenden geschichtlichen Prozesses trotz aller dabei beteiligten inneren Kraft. Und wie dieser Stoß kommt, aus welcher Richtung, mit welcher Kraft und auf was für eine Volksmasse er trifft, das bestimmt die verschiedenen Staatsformen.

1) Vgl. Lehre vom Staat, S. 2 Anm. aus Vorlesungen 1829.

2) Vgl. Lehre vom Staat Werke III, Band VIII die Grundlinien der gesamten Darstellung.

meinen sittlichen Maßstab fordert irgendwelche Staatsverteidigung, sondern im Wesen des Staates selbst liegt der Zwang zu dieser begründet. Denn „der Staat ist eine wirkliche Lebenseinheit, und eine jede solche hat einen Selbsterhaltungs- und Entwicklungstrieb. Aber jedes einzelne Leben steht im Konflikt, sowohl geistig wie leiblich", innerlich wie äußerlich [1]). Von hier aus ergibt sich eine innere und eine äußere Staatsverteidigung. Die innere, veranlaßt durch Reibungen, die „Zusammensein und Aufeinanderwirken" der Einzelnen einerseits und Bestehen des Eigentums anderseits mit sich bringen, bedeutet den Schutz des Staates vor dadurch möglicher Schwächung der „Wirksamkeit des Gemeingeistes" durch die verschiedenen Formen der Strafgerichtsbarkeit [2]). „Die äußere Verteidigung beginnt erst, wenn die Gesellschaften aus dem Zustande der Isolierung hervortreten und Verhältnisse unter ihnen entstehen. Sobald ein gegenseitiger Verkehr stattfindet: so muß dieser geordnet werden; und indem jeder Staat den meisten Nutzen davon zu ziehen sucht, jeder den eigenen Bürgern so viel als möglich verschaffen will und den Fremden so wenig als möglich gewähren: so entstehen daraus Unterhandlungen, die keine andere Tendenz haben als Verteidigung des Staates gegen die geheimen Absichten des anderen, und dies ist das diplomatische Gebiet. Findet nun aber keine Verständigung statt: so können die Verhältnisse nur erledigt werden, indem ein Staat den andern zwingt, ihm nachzugeben; und dies ist das Gebiet der Kriegführung" [3]).

Diesen Charakter der Kriegführung als Staatsverteidigung

1) Ebd. S. 214 (Vorlesungen 1833).

2) Hierzu wie zum Folgenden vgl. den dritten Teil der Staatslehre: Von der Staatsverteidigung, und zwar zunächst S. 143—144 nach Schl.'s eigenen Aufzeichnungen.

3) Vgl. die berühmte Definition in Clausewitz' Vom Kriege: „Der Krieg ist ein Akt der Gewalt, um den Gegner zur Erfüllung unseres Willens zu zwingen", und „Der Krieg ist ein Instrument der Politik". Überhaupt zeigt eine nähere Vergleichung mit diesem Werk, daß Schl.s Ausführungen auch hier nicht bloße Theorien sind, sondern der Niederschlag eingehender Studien und scharfer Beobachtungen teils der damaligen Kriegführung, teils der Gedanken der hervorragenden Militärs sein müssen.

unterwirft Schleiermacher einerseits einer wesentlich historischen Untersuchung in seiner Akademieabhandlung „Über die verschiedene Gestaltung der Staatsverteidigung", andrerseits einer ethischen Beurteilung in der „Christlichen Sitte". Die historische Betrachtung hat sich davor zu hüten, nur technische Anleitungen zu geben oder ein bloßes Ideal aufzustellen. Ihre Aufgabe ist, die geschichtlich gewordenen verschiedenen Arten der Staatsverteidigung auf „feste Punkte zurückzuführen und dadurch die Bedeutung der verschiedenen Formen zu bestimmen" [1]). Entsprechend seiner allgemeinen empirisch-kritischen Orientierung und unter Anwendung der ihm eigenen dialektischen Methode erscheint die Lösung dieser Aufgabe Schleiermacher am besten möglich durch die Feststellung der größtmöglichen Differenzen, aus denen dann die „relative Gesundheit" als „durch eine ursprünglich zusammengesetzte und temperierte Richtung" entstanden abgeleitet werden kann.

Um diese Hauptdifferenzen klarzulegen, muß zunächst der „Kriegszustand selbst seinem Inhalte nach" oder im Hinblick auf seinen Zweck untersucht werden. Er besteht darin, daß „die Kräfte des einen Staates sich umbilden zu einer gegen die Kräfte eines anderen Staates wirksamen Gewalt" [2]). Dadurch wird im Innern des kriegführenden Staates die „Gewerbstätigkeit der Staatsbürger aufgehoben". Das Minimum einer solchen Hemmung der friedlichen Kulturarbeit des Staates würde stattfinden, wenn Berufslose des eigenen Staatskörpers oder eines fremden das Kriegshandwerk übernehmen. Da sie naturgemäß besitzlos sind, müssen sie Söldner sein, so daß sich die übrigen Staatsangehörigen „die Verteidigung für Geld besorgen lassen". Unter diese Form der Staatsverteidigung gehören alle Systeme, „bei denen die Verteidiger zwar Bürger sind, aber nicht nach einer feststehenden Ordnung als Repräsentanten des Ganzen dazu bestimmt, sondern freiwillig, also als einzelne sich dieses zum bleibenden oder vorübergehenden Beruf und Erwerbsmittel erwäh-

1) Werke III. Abteilung, Band III, 252.

2) Ebd. S. 253.

len“ [1]). Anderseits beim Maximum des Kriegseinflusses hört alle Erwerbstätigkeit dadurch auf, daß alle Bürger mittelbar oder unmittelbar an der Staatsverteidigung beteiligt sind, weil diese grundsätzlich und gemäß den Staatsgesetzen als „Gesamtpflicht“ gilt. Es befindet sich dann „das ganze Volk im Aufstand in Masse“ [2]).

Die Unvollkommenheit der Staatsverteidigung durch Söldner liegt darin, daß es im Staat niemanden geben sollte, der an der Volkstätigkeit nicht teilhat [3]). Bevölkerungsüberschuß einerseits und Häufigkeit der Kriege anderseits würde dieses System hervorrufen können. Die Söldner haben natürlich am friedlichen Fortbestehen der gesamten Volkstätigkeit sehr geringes Interesse. Da aber der Staat doch nicht an und für sich geneigt sein wird, dauernd Krieg zu führen, kann das Söldnersystem nur in einem Staate herrschen, der durch seine Lage oder durch ein „zuverlässiges Gleichgewichtssystem“ der Nachbarstaaten vor einer wesentlichen Gefährdung geschützt ist, oder dort, wo die Bürger ihren „bürgerlichen Verband“ nur als ein „Sicherungsmittel für ihre Erwerbstätigkeit“ betrachten und daher auf die Zugehörigkeit zu gerade diesem Staat und Vaterland geringes Gewicht legen. Deshalb ist allerdings anzunehmen: „Die vollkommenste politische Mietsverteidigung beweise auch die vollkommenste politische Nichtigkeit“ [4]). Denn „es liegt dabei zuletzt die Vorstellung zugrunde, der Staat sei eine willkürliche oder zufällige Vereinigung von Menschen zur gegenseitigen Erleichterung und Beförderung ihres Erwerbes“ [5]). Sobald aber mit steigender Entwicklung wirkliches Staatsbewußtsein, „politische Gesinnung“ das Volk erfüllt, wird

1) Werke III. Abteilung, Band III, S. 253.

2) Ebd. S. 254. Dieser Begriff der „levée en masse“ ist offenbar das Resultat von Schl.'s Beobachtung der Revolutionskriege.

3) Diese „Unvollkommenheit“, wie sie vom Standpunkte einer sozusagen nur „physiologischen“ Betrachtung des Staates beurteilt wird, bedeutet eine sittliche Minderwertigkeit insofern, als die Aufgaben des sittlichen Prozesses der Menschheit nach Schl.'s Grundanschauung eben nicht von Einzelnen, sondern nur von der Gesamtheit gelöst werden können.

4) Ebd. S. 255.

5) Ebd. S. 256.

sich der Staat gezwungen sehen, das Söldnersystem aufzugeben, oder er geht an dem Festhalten daran irgendwie zugrunde [1]).

Den direkten Gegensatz zu diesem System bildet die Beteiligung des ganzen Volkes am Kriege, der „Aufstand in Masse", der alle Erwerbstätigkeit völlig unterbindet. Deshalb kann er auf frühen Entwicklungsstufen nur als Raubkrieg geführt werden; andernfalls ist sein Ende möglichst bald anzustreben. Not, Mangel an genügendem Grund und Boden, oder die Geltung des Kriegerberufes als edler wie Ackerbau und Gewerbe können Motive dieses Volkskrieges sein; das letzte kann auch auf einer höheren Kulturstufe noch nachwirken. Wenn aber der Volkskrieg tatsächlich all und jede friedliche Arbeit ganz und gar aufhebt, ist das Volk in solcher Zeit kein Staat mehr, befindet sich also in einem gesellschaftlichen Zustand, wo es noch nicht Staat ist oder wo sein Bestehen als Staat nicht gesichert ist.

Als natürlicher Organismus wird sich der vollentwickelte Staat sowohl vor dem reinen Söldnersystem wie vor dem reinen Volkskrieg hüten, da er und die Gesamtheit seiner Glieder ebenso sehr ein lebhaftes Interesse an der Fortdauer der Erwerbsmöglichkeit haben, wie sie die Staatsverteidigung als Gesamtpflicht ansehen müssen. Auf einer mittleren Linie zwischen den beiden Extremen sind nun die mannigfaltigsten Spielarten möglich. Als Grundsatz wird dabei gelten: „Je mehr sich ein Staat zur Verteidigung durch Söldner neigt, um desto mehr Versunkenheit in das Geschäft, desto mehr Neigung zur Vereinzelung muß in ihm stattfinden [2]); je mehr Neigung ist zum Aufstand in Masse nach Maßgabe der Gefahr, um desto mehr herrscht politische Gesinnung vor, desto weniger noch ist das produktive Interesse trennend und verhärtend" [3]).

1) In seiner Analyse des Söldnersystems hat S. wahrscheinlich England im Auge, und die Krise, in der sich England gegenwärtig befindet, gibt noch heute seinem Scharfblick nachträglich recht. Zugleich zeigt er hier seine entschiedene Gegnerschaft der Vertragstheorie gegenüber, der er allerdings früher selbst bis zu einem gewissen Grade gehuldigt hat (vgl. Dilthey S. 235).

2) Vgl. wiederum England mit seiner Atomisierung des Staatsgedankens in Verbindung mit dem „business as usual".

3) Werke III. Abteilung, Band III, 259.

Der „Inhalt“ des Kriegszustandes ergibt weitere Verschiedenheiten durch die Richtung auf einen bestimmten andern Staat. Das Kräfteverhältnis zwischen den Staaten kommt hier zur Geltung. Der Schwächere kann sich in den Schutz eines Gleichgewichtsystems [1]) mehrerer Staaten flüchten. Bei Isolierung wird er zur äußersten Anspannung des Volkskriegsprinzips gezwungen. Was die Stärke und Art des Gegensatzes zwischen den Kriegführenden betrifft, sind Geschäfts-, Demonstrations-, Entwicklungs-, Grenz- und Ideen- wie Religions- und Revolutionskriege zu unterscheiden. Fordert die Entwicklung des Staates, seine Expansion irgendwelcher Art den Krieg, so muß er sich zum Volkskrieg genötigt sehen und wird auch den Gegner dazu zwingen, und zwar so, daß für die Dauer der Entwicklung ein Friede nur als Waffenstillstand angesehen werden kann [2]). Da die Ideenkriege im Volke die Kräfte des Gefühls, der Gesinnung, der Weltanschauung mit wecken, Geschäftskriege dagegen diesen Zuwachs entbehren müssen, wird ein Staat, der einen bloßen Geschäftskrieg führt, gern ideale Motive unterzuschieben versuchen [3]).

1) Vgl. dazu Lehre vom Staat S. 154: Das politische Gleichgewicht der Staaten kann selbst wiederum ein Kriegsziel sein. Wird dies aber nur durch „quantitatives Abwägen und Ausgleichen“ angestrebt, so unterbindet es die Entwicklungsmöglichkeiten der Staaten. Richtig ist es als Prinzip nur unter folgendem Gesichtspunkt: „Je mehr ein Staat sich isoliert aus dem Verkehr, desto weniger gibt er. So entsteht ein Gemeingeist unter den Völkern in Beziehung auf die Kultur und dadurch wird der Kriegszustand am besten vermieden“. Aber das verschiedene Entwicklungstempo der Staaten kann ein schematisches Gleichgewichtssystem niemals aufheben. Es kann eben nicht allen die gleiche Entwicklung „eingeimpft“ werden, weil „jeder ein eigenes Individuum ist“. (S. 216. Vorlesungen 1833.) Damit nimmt Schl. entschieden Stellung gegen einen Lieblingsplan der üblichen Pazifisten seit St. Pierre und gegen die englische Politik der letzten Jahrhunderte bis in die Gegenwart. Vgl. dazu den Brief des Vaters Schleiermacher an den Sohn (Briefw. I, 111); scheinbar decken sich beider Ansichten völlig, und doch, welch gewaltiger Unterschied in der Stimmung!

2) Offenbar ist Deutschland jetzt in dieser Lage, und in der Tat scheint einerseits die Annahme begründet, daß auch England zum Volkskrieg wird übergehen müssen, anderseits daß möglicherweise die gegenwärtige Auseinandersetzung durchaus keine endgültige ist.

3) Auch dafür bietet England wieder das typische Beispiel, wenn es

Neue Differenzen in der Verteidigung tauchen mit der Betrachtung der Form des Krieges auf. Ein Staat kann die Verteidigung weder nur auf den vorübergehenden Charakter des Krieges einstellen, noch wegen der beständigen Möglichkeit kriegerischer Verwicklungen in dauernder vollkommener Bereitschaft stehen. Er muß beides irgendwie zu vereinigen suchen, je nach seiner historischen und politischen Lage bald das eine, bald das andere besonders berücksichtigend. Unter den so entstehenden Mischformen [1]) kommt vor allen eine in Betracht, dergemäß das stehende Heer „nach der Idee des Aufstandes in Masse" gebildet und ebenso erweitert wird. Dabei muß der Staat einerseits das Zurücktreten der Einzelnen in ihre bürgerliche Tätigkeit, anderseits die Möglichkeit einer sofortigen Eröffnung des Volkskrieges im Auge behalten, so daß die „größtmögliche Verminderung der stetigen Rüstung in Zeiten der Ruhe und die größtmögliche Erhöhung der widerstehenden Kräfte zugleich gegeben ist". [2])

Bei der Organisation solcher Mischformen stellt sich als außerordentlich schwieriges Problem die Frage ein, wie beste militärische Kunst und Schulung mit größtmöglicher Mobilisierung der Volksgesinnung im Berufssoldaten einerseits und im Vaterlandsverteidiger anderseits am engsten und am meisten erfolgversprechend zu verbinden sind. Können doch „Kunst" und „Gesinnung" sogar in „Antagonismus" treten, wenn die „Kunst", die militärische Zunft sich zu sehr spezialisiert, auf sich selbst beschränkt und dann die bloße „Gesinnung", das Staatsbewußt-

seinen Krieg als Kampf gegen die Barbarei, den Militarismus, die Unterjochung der kleinen Völker hinstellt. Allerdings neigt man auch bei uns dazu, wo Volks-, Gesinnungs-, Ideenkrieg innigst miteinander verschmolzen sind, über dem Kampf um Ideen die Form des Entwicklungskrieges, um die es sich für uns zweifellos auch handelt, zu vergessen.

1) Fast alle diese sind in der Geschichte der preußischen Heeresreformen irgendwie in Erscheinung getreten und haben in den Vorschlägen der Patrioten nach 1806 eine bedeutsame Rolle gespielt. Wenigstens ihren Grundgedanken nach ist in den Reformen unter Friedrich Wilhelm III. die letzte, oben skizzierte maßgebendes Ideal gewesen. In ihrem Sinne wird auch Schl. während seiner militärpolitischen Tätigkeit gewirkt haben.

2) Staatsverteidigung S. 264.

sein und die Vaterlandsliebe aller Bürger, über die Achseln ansieht oder der Politik zu wenig Interesse schenkt, und wenn die Masse des Volkes ihrerseits den Wert der Kriegstechnik und des geschulten Militärs zu gering einschätzt. Beide Schwächen treten allerdings nur auf niedriger Kulturstufe hervor; auf höherer werden „Kunst" und „Gesinnung" nach gegenseitiger Ergänzung und Befruchtung streben. Und das wird erreichbar sein „in dem abwechselnden und vorübergehenden Begriffensein der ganzen Volksmasse in der stetigen Rüstung". [1])

Was endlich den vielberufenen „militärischen Geist" betrifft, so ist dieser, wie aus dem Vorhergehenden leicht zu erschließen ist, durchaus nicht in allen Heeren nur der Intensität nach verschieden, sondern wirklich seinem Wesen nach. Ist er doch „das, was den geistigen Tätigkeiten der Mitglieder eines Heeres als solchen gemein ist und also das geistige Leben des Heeres ausdrückt, und zwar vorzüglich in dem Verhältnis zum Gesamtleben des Staates und zum besonderen der einzelnen Bürger" [2]). Seine Basis ist „der Widerstandstrieb (θυμός) eines Volkes", der selbst wiederum nichts anderes ist als die „zum Streit aufgerufene Vaterlandsliebe". „Da aber der Krieg nur ist, insofern es auch

1) Staatsverteidigung S. 268. — Zur Frage der allgemeinen Wehrpflicht gibt auch die Lehre vom Staat interessante Betrachtungen: das Verhältnis von Regierung und Volk ist für sie sehr bedeutsam. Stimmen beide völlig zusammen, so kann für die Regierung kein Hindernis vorliegen, das Verteidigungswesen so weit als nötig über das ganze Volk auszudehnen. „Bei einer Spannung dagegen wird die Regierung gern die Verteidigung Einzelnen bestimmt übertragen, die in einer besonderen Abhängigkeit stehen. In diesem Fall wird auch gern etwas Fremdes hineingezogen" (S. 156). Auch dies trifft zum Teil auf England zu, da der nur scheinbare Parlamentarismus und die tatsächliche Allmacht der leitenden Minister leicht Spannungen erzeugen kann, die dann auch die Verwendung von Kolonialtruppen teilweise erklären. Aber: „Je mehr das Volk selbst teilnimmt an der militärischen Tätigkeit, desto mehr wird dadurch das lebendige politische Bewußtsein rege gemacht; es wirkt die Übung als Geschicklichkeit auf die übrige Erwerbstätigkeit zurück. Und so wirkt beides aufeinander, indem auch wiederum das Bewußtsein, daß etwas zu verteidigen da ist, den kriegerischen Mut erhöht" (S. 157).

2) Ebd. S. 268/69.

Frieden gibt: so muß auch jene Aufregung begrenzt sein; sie darf nicht ausarten weder in einen allgemeinen feindseligen Sinn noch in einen spezifischen Nationalhaß, sondern er (der militärische Geist) muß das Prinzip des friedlichen Verkehrs in sich tragen, und dies zeigt sich teils in der Schonung des Eigentums, teils im Wohlwollen gegen die Personen außerhalb des Streites selbst."

Diese letzte Ausführung der Abhandlung über die Staatsverteidigung läßt die Ausgangspunkte wieder auftauchen, von wo die „Lehre vom Staat" zur Behandlung der kriegerischen Staatsverteidigung übergeht. Dieser wie jener liegt die Anschauung zugrunde, daß Kriege eigentlich nur zwischen Staaten entstehen können, die sich schon in einem Verkehr irgendwelcher Art miteinander befinden, daß daher logisch und historisch die Möglichkeit einer bruchlosen Aufrechterhaltung friedlichen Verkehrs besteht. Namentlich dort aber, wo es sich um materielle Güter, um Fragen des Besitzes, des Handels usw. handelt, wird leicht eine Fülle von Reibungsflächen sich geltend machen. Je mehr aber der materielle Verkehr, alle Arbeit der bloßen Zivilisation als gemeinsame Aufgabe aller fortgeschrittenen Staaten erscheint, desto geringer wird der Anlaß zu kriegerischen Verwicklungen sein [1]). Freilich muß der Staat in solchen Fragen eine klare und entschiedene Haltung einnehmen; sonst fehlt es ihm etwas an Bewußtsein dessen, „was er eigentlich will und soll" [2]). Wann aber Feindseligkeiten nicht mehr zu vermeiden sind, das wird der einzelne Staat nach dem „Gesamtzustand" [3]) zu beurteilen haben, in dem sich die in Frage kommenden Staaten be-

1) Daß sich die Entwicklung tatsächlich in dieser Richtung bewegt, zeigen mehr oder weniger verbindliche Abmachungen, die die europäischen Mächte hinsichtlich des kolonialen Besitzes in Afrika getroffen haben, wenn diese auch im gegenwärtigen Kriege nicht als widerstandsfähig genug sich erwiesen haben. Liegt doch diesen in der Tat die Vorstellung zugrunde, daß die Kolonisationsaufgaben gemeinsame Kulturaufgaben seien, so daß die Kolonien nicht ohne weiteres in den Kampf der Mutterländer hineingezogen zu werden brauchen.

2) Ein Vorwurf, dem gegenüber auch unsere deutsche Handels- und Kolonialpolitik nicht ganz entschuldbar ist.

3) Vgl. die „Idee des Völkerrechts" in der „Christlichen Sitte".

finden. Die Stufe kultureller und ſtaatlicher Entwicklung iſt noch nicht erreicht, auf der „ſich alle Spannungen auf friedliche Weiſe durch Verhandlungen auflöſen ließen“. Daß die Staaten aber in dieſer Richtung fortſchreiten, zeigt das Geſandtſchaftsweſen als ſtändige Einrichtung, dies „beſtändige Verhältnis von Gaſtfreundſchaft“. Das Wichtigſte in dieſem Zuſammenhange iſt, „den Geſamtzuſtand zum richtigen Bewußtſein jedes einzelnen Staates zu bringen.“ Dann könnten ſich die Staaten unter eine ſchiedsrichterliche Gerichtsbarkeit ſtellen. Je mehr das ganze innere Staatsleben der europäiſchen Staaten ein wirkliches Ganzes bildet, deſto mehr muß die Meinung verſchwinden, „als ob der Krieg von Zeit zu Zeit notwendig wäre, um inneren Zuſtänden der Erſchlaffung vorzubeugen“. [1]) Die „Entwicklung der Geſamtheit in Geſinnung und Geſittung, welche durch häusliches, religiöſes und wiſſenſchaftliches Leben herbeigeführt wird“ [2]), die Steigerung des Bewußtſeins gemeinſamer Aufgaben und Ziele in Kultur und Sittlichkeit, das iſt und bleibt der entſcheidende letzte Faktor aller zukünftigen Staatsentwicklung.

III.

Dieſe mit künſtleriſcher Sicherheit entworfenen Skizzen des Staatskörpers in ſeinen mannigfaltigen Schutzbewegungen dem Kriege gegenüber laſſen ſchon hier und da das Geäder einer organiſchen ſittlichen Beurteilung des Krieges durchſchimmern. Wird doch das Ganze getragen von einem Entwicklungsgedanken, der nicht nur gleichſam biologiſche Wiſſenſchaftstheorie iſt, ſondern ſeine Kraft und Lebendigkeit aus einer Ethik des Erlebens geſchichtlicher Wirklichkeit und individuellen Lebens geſchöpft hat. Schleiermachers philoſophiſche Ethik trägt freilich, wenn auch bisweilen nur formal, den Charakter einer nur beſchreibenden Naturwiſſenſchaft. Aber in ſeiner „Chriſtlichen Sitte“ nötigt ihn, faſt gegen ſeinen wiſſenſchaftlichen Willen, der Anſpruch des Chriſten-

1) Lehre vom Staat Werke III, Band VIII, S. 152, — eine Meinung, die aber ein Mann wie Moltke vertritt: „Ohne den Krieg würde die Welt im Materialismus verſumpfen“.

2) Ebd. S. 157.

tums auf normative Gültigkeit in Verbindung mit seiner eigentümlichen, dem Leben seiner Seele wesentlichen Tendenz zum Sittlich-Religiösen, den Krieg nicht mehr nur „physiologisch“ zu betrachten, sondern ihn einer ethischen Wertbeurteilung zu unterziehen. In der „Christlichen Sitte“ bereitet sich, wenn auch nur negativ, die Syntheſe seines persönlichen Krieg-Erlebens und seiner staatstheoretisch-historischen Kriegsphilosophie vor, eine Syntheſe, die positiv und unendlich viel lebendiger in seinen Predigten schließlich zu einem wundervoll harmonischen Zusammenklang emporsteigt.

In der „Christlichen Sitte“ nimmt der allgemein sittliche Menschheitsprozeß unter dem Einfluß christlich-religiöser Prinzipien eine etwas andere Gestalt an, als in den bisherigen Darstellungen. Der fundamentale Gegensatz Natur und Geist tritt hier zunächst auf als Gegensatz von Geist und Sinnlichkeit. Der allgemein-objektive Kulturprozeß wird mehr ins Individuell-Subjektive gewandt, ohne freilich seine Orientierung an den objektiven sittlichen Gütern zu verlieren. Außerdem wird die Form der Anlage des ethischen Systems wesentlich dadurch verändert, daß der Begriff der Sünde, den die philosophische Ethik wenigstens seinem religiösen Charakter nach nicht kennt, nunmehr eine bedeutende Rolle zugewiesen bekommt. So gliedert sich die jetzige Darstellung nach den Tätigkeitsformen des wiederherstellenden oder reinigenden, des erweiternden oder verbreitenden und des darstellenden Handelns. Der philosophischen Ethik ist der mittlere Begriff am meisten verwandt; denn auch der Kulturprozeß bewegt sich in ständiger innerer und äußerer Expansion seinem sittlichen Ziele zu. Daher knüpft der ihn behandelnde Teil der „Christlichen Sitte“ auch in der Beurteilung des Staates und seiner Wirksamkeit am engsten an allgemein philosophische Voraussetzungen Schleiermachers an. Der letzte Teil kommt für seine Wertung des Krieges kaum in Betracht, was auch nicht anders zu erwarten ist, da dem harmonisch-religiös sich selbst darstellenden Handeln alle Dissonanzen, Streit, Krieg ganz fremd sind. Der erste Teil endlich zeigt am deutlichsten, wie der Krieg in sittlicher Beleuchtung dem Christentum erscheint. Denn hier

soll ja der vor dem Eintreten der Sünde — „vor“ mehr in aprioriſchem als in temporalem Sinne — vorhandene Zuſtand ſittliche Aufgabe ſein; er ſoll wiederhergeſtellt werden, oder die Menſchheit ſoll von der Sünde gereinigt werden. Und da der Krieg bei vollkommener Sündloſigkeit der Menſchheit undenkbar wäre, iſt von vornherein zu erwarten, daß er eine teils überwiegend, teils ausſchließlich negative Behandlung erfahren wird.

„Das Chriſtentum hat überall den Staat gefunden, und wenn auch neue Staaten entſtanden ſind, ſeitdem es beſteht: ſo ſind ſie doch nicht durch das Chriſtentum entſtanden, ſondern nur im Zuſammenhang mit älteren Staaten und durch deren Wirkſamkeit.“ „Wir müſſen alſo das reinigende Handeln im Staate als ein ſchon gegebenes betrachten, ſo daß wir gar nicht zu fragen haben, ob es überhaupt ſtattfinden ſoll oder nicht, ſondern nur, wiefern es als ein gegebenes durch das Chriſtentum gebilligt wird oder gemißbilligt, modifiziert oder beim alten gelaſſen.“ [1]) Nun iſt der Staat „ſeinem Weſen nach ein Rechtsſtaat, eine Vereinigung von Menſchen unter Geſetzen, wozu immer auch das gehört, daß es für den Staat eine beſtimmte Art und Weiſe gibt, wie Geſetze in ihm zuſtandekommen und verändert werden; und dies alles umfaßt ſein inneres Verhältnis, das in dem Gegenſatz von Obrigkeit und Untertan abgeſchloſſen iſt. Aber er hat auch Verhältniſſe nach außen hin, ein Verhältnis zu anderen Staaten und ein Verhältnis zu ſolchen, die noch gar nicht im Staate leben.“ [2]) Zu dieſem allen hat der Chriſt Stellung zu nehmen, ſei es als bloßer Untertan, ſei es auch als obrigkeitliche Perſon.

Ein Staat ſteht und fällt, wie geſagt, mit ſeiner Rechtsmacht. „Denn nur inſofern iſt der Staat wirklich ein Staat, als in ihm Gehorſam ſtattfindet gegen ſeine Geſetze“. [3]) Und zwar ordnet ſich jeder, der in einem Staate bleibt, eben durch ſein Bleiben den Geſetzen dieſes Staates unter. Übertritt er

1) Die chriſtliche Sitte. Werke I. Abt. Band XII. Berlin 1843, S. 241.

2) Ebd. S. 243.

3) Ebd. S. 245.

dieſe dennoch, ſo muß er ſich der Strafe fügen, die er ſelbſt durch ſeine Anerkennung der Staatsgeſetze als notwendig erfolgend erkennen muß. So kann auch der im Staate lebende Chriſt keine Strafe verurteilen, die jeder Staatsbürger ſich innerlich freiwillig auferlegen müßte, wenn in ihm die rechte ſittliche Geſinnung lebendig iſt. Freilich die Todesſtrafe muß der Chriſt, auch ſchon aus allgemein menſchlichen Gründen, ablehnen, weil niemand ſich ſelbſt töten darf, weil das Ziel, das der Staat mit aller Strafe erreichen will, Gehorſam gegen ſeine Geſetze unter Anwendung ſinnlich empfindbarer und durch die Sinne auch auf die Geſinnung wirkender Mittel, beim Hingerichteten nicht erreicht wird, weil der Staat eine Warnung und Drohung an die Geſamtheit ſeiner Bürger nicht um den allzuhohen Preis eines Menſchenlebens erkaufen, weil endlich niemand das Leben eines anderen als Mittel verbrauchen darf [1]). Im ganzen iſt zu ſagen: „Wenn es nicht zu leugnen iſt, daß die Todesſtrafe in Beziehung auf das Privatrecht noch aus dem Zuſtande der Barbarei, dieſem Kriege zwiſchen den Einzelnen untereinander, und in Beziehung auf das öffentliche Recht noch aus dem Zuſtande der Gärung, dieſem Kriege zwiſchen dem Ganzen und den einzelnen, herrührt: ſo muß mit der Bildung der Staaten das Beſtreben wachſen, die Todesſtrafe aufzuheben, und mit der Chriſtianiſierung der Staaten das Bewußtſein, daß ſie nicht nur überflüſſig iſt und unnütz, ſondern auch unſittlich; und zeigt ſich das nicht wirklich, ſo iſt es immer ein Beweis von Stumpfheit", ja der Staat offenbart hier im Grunde ſeinen Bankrott, weil er nicht imſtande iſt, durch die Kraft der Staatsidee in ihrer Wirkung auf die Staatsgeſinnung der Bürger ſich zu ſchützen [2]).

Schleiermacher läßt hier die Frage offen, ob dann nicht eigentlich jede Anwendung von Gewaltmitteln, deren pädagogiſche Bedeutung er doch kurz vorher mit Recht anerkennt, einen geiſtigen Staatsbankrott enthält. Entweder iſt es um der Geſamtheit willen doch berechtigt, die äußerſte Beeinfluſſung des natür-

1) Vgl. zum letzten Punkt S. 251 Anm. (Vorleſungen 1824/25).

2) Chriſtl. Sitte, S. 249.

lich-sinnlichen Lebens eines Einzelnen, nämlich seine Vernichtung, als notwendige Strafe zu fordern. Oder aber es darf niemals physische Gewalt angewandt werden, weil dadurch immer die geistige Kraft der Staatsidee unsicher gemacht würde. Vor diese Alternative könnte Schleiermacher auch hinsichtlich der Vernichtung von Menschenleben im Kriege gestellt werden [1]), zumal er ja selbst eine Strafgerichtsbarkeit mit der Todesstrafe mit Kriegszuständen paralleliſiert. Jedenfalls läßt diese Analogie in seinem eigenen Sinne schon jetzt vermuten, daß auch der Krieg dem gleichen Urteil unterworfen wird wie die Todesstrafe, wobei dann die politische Idee durch eine andere zu ersetzen wäre, die die Gesamtheit der Einzelstaaten in gleicher oder ähnlicher Weise sich unterordnet wie jene die Gesamtheit der Einzelnen innerhalb eines bestimmten Staates.

Hier bleibt es dabei, daß nach Schleiermacher jeder Christ verpflichtet ist, auf die Beseitigung der Todesstrafe hinzuarbeiten, die ja, weil allgemein staatsgesetzlich, als eine Gesamtschuld aller Staatsbürger anzusehen ist.

Freilich als Untertan hat der Christ sich jeder rechtlichen Strafe zu fügen, auch wenn er möglicherweise subjektiv von der völligen Ungerechtigkeit einer Strafe ganz und gar überzeugt ist. Denn er muß Staat und Obrigkeit als „göttliches Institut" ansehen, weil ja nach Schleiermachers religiösen Grundanschauungen in den Gesetzen der Natur und der Geschichte das göttliche Wesen selbst wirkt und erkennbar ist. „Wer anders lehrte, lehrte nur, Unrecht auf Unrecht häufen". [2]) Ruft andrerseits der Christ selbst die Obrigkeit zum Vollzug einer Strafe an einem Mitbürger auf, so handelt er durchaus pflichtgemäß, da er nur als Beauftragter des Staates erscheint, der das Recht und die Pflicht hat zur „Sicherstellung des Staates gegen die Übergriffe Einzelner". [3]) Die diesem Grundsatz scheinbar widersprechenden Gebote Christi in der Bergpredigt haben nicht eigentlich staatliche Verhältnisse

1) Freilich ist Schl. bis zu einem gewissen Grade hier gedeckt, weil er die „Idee des Völkerrechts" nur als „Hypothesis" aufstellt.

2) Christl. Sitte, S. 253.

3) Ebd. S. 259.

im Auge. Denn während Christus dem Staat sonst durchweg sein Recht läßt, würde er im Falle einer schematischen Durchführung des Duldungsgebotes alle Staatsordnung auflösen, „so lange es noch Menschen in ihr gibt, die Unrecht tun“ [1]), deren Duldung also ein unheimliches Wachsen des Unrechts zur Folge haben würde. Vielmehr bedeutet Jesu Prinzip der Nächstenliebe: „daß wir aus dem, was wir uns selbst schuldig sind, zu bestimmen haben, was wir für den Nächsten tun müssen, folglich, daß wir immer auch uns selbst schuldig sein müssen, was wir andern schuldig sind“. Daraus folgt ganz einfach, daß wir ebenso wie den Nächsten auch uns selbst vor Unrecht schützen müssen [2]).

Nach Darlegung der Christenpflicht, an jeglicher, freilich nicht gewalttätiger Reformarbeit im Staate und am Staate teilzunehmen, geht Schleiermacher zu dem wiederherstellenden Handeln über, das ein Einzelstaat auf einen andern Einzelstaat ausüben kann und soll. Formal ist ein solches Verhältnis zwischen den Staaten analog dem zuletzt behandelten Verhältnis des Einzelnen zum Einzelnen innerhalb des Staates. Dies scheinbar rein individuelle Verhältnis bestand darin, daß ein Untertan die Obrigkeit zum Vollzug der Strafe an einem andern aufrief, und zwar kraft seiner Stellung eines freien Staatsbürgers, der in diesem Falle zum Schutze des Staatsganzen als individueller Vertreter überindividueller Gesetze handelt, seine Vollmacht also doch aus der universellen Macht staatlicher Gesetzlichkeit erhält. Bei den Beziehungen der Staaten untereinander liegt aber die Sache doch anders: „Ein Staat steht freilich dem andern, ein Einzelner dem Einzelnen, gegenüber und kann also auch in gewissen Fällen den Beruf haben, reinigend auf den andern zu wirken; aber es scheint kein Ganzes gegeben zu sein, als dessen Repräsentanten sich der einzelne Staat einem andern gegenüber betrachten könnte. Dennoch, seitdem Christen über diesen Gegenstand denken, finden wir die Tendenz ganz allgemein, die Analogie vollständig anzuneh-

1) Christl. Sitte, S. 259.

2) Eine Folgerung, die Luther auch für die Beurteilung des Krieges zieht, wenn er diesen unter Umständen als einen Dienst der Nächstenliebe anzusehen lehrt.

men; wir finden sie in der Idee eines Völkerrechts, welches voraussetzt, daß sich die Völker gegeneinander in einem Rechtszustande befinden, der sie zu einem Ganzen macht, und in dem Bestreben, nur auf diesen Rechtszustand das reinigende Handeln eines Staates auf den andern zurückzuführen. Freilich ist es zunächst nur eine Hypothesis, um nach derselben über die einzelnen Fälle zu entscheiden; allein wir könen doch nicht leugnen, daß die Hypothesis eben dadurch, daß sie auf diese Weise gebraucht wird, allmählich zur Thesis wird." [1])

Diese mehr und mehr zu realisierende Idee des Völkerrechtes, die der weit mehr realisierten politischen Idee innerhalb des Einzelstaates entspricht, bildet die Basis für all die Einflüsse, die ein Volk auf das andere und ein Staat auf den andern ausüben kann. Solcher Einfluß wird zur Pflicht, wenn ein Staat in seiner Entwicklung irgendwie zurückgeht. Weil jeder Staat eben als Staat ein lebhaftes Interesse hat an dem „Fortbestehen der politischen Idee" in dem andern, wird er seinen gütlichen Einfluß sowohl in den mannigfachen Beziehungen zwischen Volk und Volk wie auch durch direkte Unterhandlung, auf diplomatischem Wege, in Richtung auf Erhaltung und Fortschritt der Staatsidee geltend machen müssen, solange der andere Staat solchem sittlichen Vorgehen gegenüber keine Unempfänglichkeit zeigt. Was aber dann, wenn Unterhandlungen keinen Erfolg mehr haben?

„Wenn zwei Staaten in freundschaftlichem Verhältnisse leben, so daß ein gemeinsames Recht von ihnen anerkannt wird, so ist das der gute, der Idee des Völkerrechtes angemessene Zustand. Stört nun der eine dies Verhältnis und erfährt der andere davon nachteilige Wirkungen, so liegt diesem letzteren die Verpflichtung ob, Maßregeln zu ergreifen, daß der Rechtszustand seiner Bürger nicht gekränkt werde. Aber die große Frage ist gleich die, ob es ihm zustehe, den früheren guten Zustand durch die Gewalt der Waffen wiederherzustellen". [2]) Ein Angriffskrieg ist

1) Christl. Sitte S. 274.
2) Ebd. S. 275.

selbstverständlich „niemals etwas Sittliches“. [1]) Wie aber soll sich der Christ zum Verteidigungskrieg stellen? Hier tritt die Analogie zu dem Verhalten des einzelnen christlichen Staatsbürgers und seiner Benutzung des Strafrechtes in Kraft. Im bloßen Naturzustande, den Christus mit den Vorschriften der Bergpredigt im Auge hat, muß der Christ ein ihm angetanes Unrecht „als ein Naturereignis tragen und nur darauf bedacht sein, auf den Willen und die Einsicht des Beleidigers reinigend einzuwirken“ [2]), ohne der Gewalt mit Gewalt zu begegnen, also Unrecht durch Unrecht aufzuheben. Dementsprechend müßten auch die Staaten gegeneinander verfahren, wenn sie sich alle im Naturzustande befänden. Nun befinden sich aber die modernen „als christliche Staaten in geistiger Gemeinschaft“, in völkerrechtlichem Verbundensein, also über dem Naturzustande im sittlichen Rechtszustand. In Analogie zum einzelnen Staatsbürger könnte also ein Staat als Organ eines Ganzen, in dem idealiter alle christlichen Staaten miteinander verbunden sind, mit strafrechtlichen Ansprüchen gegen den ihn verletzenden Staat an diese Staatengesamtheit herantreten. Und dazu gibt ihm die Idee des Völkerrechtes als universales Gemeinschaftsband die Befugnis. Auf ihr beruht demnach das sittliche Recht des Krieges, der freilich nur ein tief verstandener Verteidigungskrieg sein kann. Solange es aber in der Staatenwelt dies Völkerrecht noch nicht allgemein gibt, ist der Krieg eben nur „reines Naturerzeugnis, und wie in der Natur selbst alles, auch alles Revolutionäre, nur dazu, daß es organisiert werde in einen Zustand harmonischen und gesetzmäßigen Lebens“. [3])

Nun ist aber die Idee des Völkerrechtes noch nicht so weit „realisiert“, daß ein angegriffener Staat „die Gesamtheit der Staaten zu seinem Schutze auffordern könnte, wie der Einzelne im Staate die Obrigkeit, sondern er kann nur selbst die Wiederherstellung seines Rechtes übernehmen, und die Sittlichkeit seines Verfahrens ruht darauf, daß er nicht aus Eigennutz, sondern

1) Christl. Sitte, S. 277.
2) Ebd. S. 276.
3) Ebd. S. 277.

nur zum besten der völkerrechtlichen Idee zu Werke geht". [1]) Wann aber ist das wirklich der Fall?

Der Kulturfortschritt des gegenwärtigen Krieges gegenüber früheren besteht zweifellos darin, daß dieses Schleiermacherſche Prinzip von allen kriegführenden Nationen theoretisch und formal anerkannt wird; die meisten Völker behaupten lediglich im Namen der „Kultur", der „Zivilisation", des „Völkerrechtes", zum „Schutze der kleinen Völker" Krieg zu führen; der Grundsatz, daß jedes Volk im sittlichen Wertorganismus der Menschheit unersetzlich ist und daher aus einem „sacro egoismo" kämpfen müsse, ist nur daneben von deutscher Ehrlichkeit und italienischer Infamie geltend gemacht worden. Und wer wollte es wagen, ganz kühl, „rein sachlich", ohne Voreingenommenheit für die Sache des eigenen Volkes, mit totaler Ausschaltung aller Gefühlsmomente völlig „objektiv" zu entscheiden, auf welcher Seite Unverstand oder Unwahrhaftigkeit die „Idee des Völkerrechts" verhüllt oder mißbraucht und auf welcher Seite der Kampf rein um der sittlichen Idee, der absoluten Werte willen geführt wird? Kein Deutscher *kann* anders urteilen, als daß der sittliche Wert auf der Seite des deutschen Volkes liegt; er *kann* nicht anders, wenn er wirklich Deutscher ist. Aber herrscht darum in den gegnerischen Staaten nur Unverstand und Lüge?

Das hier auftauchende Problem ist auch für Schleiermacher objektiv nicht zu lösen. „Aber das hindert nicht die Richtigkeit unseres Satzes; sondern es folgt nur, daß die Beurteilung des einzelnen Falles und die sittliche Ausführung der Vorschrift dem Gewissen des Staates überlassen bleibt, wie es ja bei den meisten sittlichen Regeln nicht anders ist". [2]) Es bleibt also auch bei Schleiermacher im Grunde das Problem mit quälender Schwere bestehen. Und selbst wenn man sich mit der Aufstellung des formalen allgemeinen Prinzips begnügen würde, wäre immer noch die große Frage, ob denn wirklich der Persönlichkeitscharakter der Kollektivindividualität des Staates so stark, so umfassend, so

1) Christl. Sitte, S. 277.
2) Ebd. S. 278.

tief und so lebendig-geistig ist, daß von einem „Gewissen des Staates" im vollen ethischen Sinne des Wortes, also als Bewußtsein persönlich-sittlicher Verantwortlichkeit gesprochen werden könnte, wenn Schleiermacher auch noch so energisch behauptet: „Staaten sind moralische Personen". [1])

Doch sucht er, neben dieser Verschiebung des Problems in die subjektive Entscheidung des Einzelstaates, die freilich an der Objektivität des Völkerrechtes orientiert sein soll, auch noch auf einem anderen Wege eine gewisse Objektivität des Urteils zu erreichen. Im Unterschiede vom Naturzustande tritt vor tatsächlichem Ausbruch des Krieges „eine Menge von Zwischenpunkten ein, gütliche Unterhandlung, geistige Einflüsse unbeteiligter Staaten, Unterwerfung unter die schiedsrichterliche Entscheidung eines Dritten, und nur der Staat, der keine dieser Stufen überspringt, wird die Voraussetzung für sich haben, daß er aus der völkerrechtlichen Idee heraus handelt". [2]) Aber wie trügerisch diese sehr vorsichtig vorgebrachte Voraussetzung sein kann, zeigt wieder der gegenwärtige Krieg: seine Vorgeschichte hat sich über alle diese Stufen bewegt, alle Völker behaupten sogar, sie hätten den Krieg nicht gewollt; dennoch kam er, und dennoch unterliegt er diametral entgegengesetzten Urteilen. Sollte also auch dieser Krieg christlicher und allerchristlichster Mächte nicht doch zuerst eine naturgesetzliche Notwendigkeit sein wie ein Vulkanausbruch, der dann erst, weil er zugleich auch Werk einer sittlich-freien Menschheit, für eine sittliche Umbildung und ethische Beurteilung verarbeitet werden müßte? Oder sollten alle Verhandlungen objektiv reine Heuchelei der einen Partei gewesen sein? Welcher Maßstab würde dann den von Schleiermacher zuletzt gebotenen überbieten?

Wie dem auch sei, Schleiermacher ist jedenfalls der festen Überzeugung, nach dem Scheitern aller Verhandlungen wäre es „Feigheit und Selbstsucht, wenn ein Staat . . . die Idee im Stiche lassen und die Gefahr scheuen wollte". [3]) Denn die Idee des Völkerrechtes ist letztlich, religiös betrachtet, „göttliches Ge-

1) Christl. Sitte, S. 279 Anm. (Vorlesungen 1826/27).
2) Ebd. S. 279.
3) Ebd. S. 279 Anm. (Vorlesungen 1824/25).

setz" [1]), das jeden schützt, aber auch von jedem absolute Unterwerfung und dauerndes, unbeirrbares Handeln in seinem Dienst fordert. Doch selbst im äußersten Falle „darf die Abwehr des Unrechtes nie so weit gehen, den Staat, von dem die Verletzung ausgegangen ist, zu töten. Also muß auf jedem Punkte, und besonders, wenn Vorteile errungen sind, die Bereitwilligkeit hervortreten, die Sache auf den Weg der Unterhandlung zurückzuführen und die Gewalt ruhen zu lassen". [2]) Die Staatsindividualität ist in ihrer lebendigen Existenz ebenso unverletzlich wie die Einzelpersönlichkeit; der Vernichtungskrieg ebenso unsittlich wie die Todesstrafe. Auch hier läßt also Schleiermacher die Gefährdung seines Prinzips außer acht: Staatsidee und Völkerrecht sollen letzte sittliche Güter sein; wenn ein Individuum sie in ihrem, sei's nur zum Teil, sei's ganz realisierten Bestande bedroht, schon allein durch seine eigene Existenz, muß es dann nicht vernichtet werden, mag es nun Staatsbürger oder Einzelstaat sein? Das, was Schleiermacher zeit seines Lebens auf allen Gebieten hat vereinigen wollen, Individuelles und Universelles, Einzelner und Gesamtheit, hier scheinen sie doch unversöhnlich miteinander zu kollidieren.

Wie hat sich überhaupt der einzelne christliche Untertan dem Kriegsbefehl des Staates gegenüber zu verhalten? Befiehlt ihm seine Obrigkeit nicht ausdrücklich, Menschenleben zu vernichten? Nein, „es ist immer nur zufällig, wenn eine Anzahl von Feinden dabei den Tod findet". [3]) Der sittlich handelnde Staat darf nur „Schadenersatz und Sicherheit für die Zukunft" wollen. Dies Ziel erreicht er unter Anwendung physischer Gewalt durch Schwächung des Gegners. „Aber nicht dadurch soll er (der Gegner) geschwächt werden, daß seine Untertanen getötet werden, sondern dadurch, daß man in Besitz nimmt, was seine Kraft ausmacht, nämlich Land und Leute". „Denn darf schon der eigene Untertan nicht mit dem Tode bestraft werden, so darf es noch viel weniger der fremde". Die Feinde trifft der Tod nur, weil

1) Christl. Sitte, S. 279 Anm. (Vorlesungen 1826/27).
2) Ebd. S. 280 (Vorlesungen 1826/27).
3) Ebd. S. 280.

„sie willkürlich Widerstand leisten“ [1]). — In Parenthese: es scheint, als ob Schleiermacher hier seinem eigenen oben genannten Grundsatz widerspreche, daß ein Menschenleben nicht zum Mittel herabgewürdigt werden dürfe. Oder ist die Vernichtung „willkürlich Widerstand leistender“ Feinde etwa nicht das Mittel zur Eroberung von Land und Leuten? — Hierbei wird die Versittlichung des Krieges befördert durch die „jetzt herrschende Anwendung des Geschützes, die nur darauf ausgeht, den Gegner zu veranlassen, sich vor der Entwicklung einer bestimmten Masse von Naturkräften zurückzuziehen“. „Unchristlich ist nur unser Vorpostenkrieg, wobei es auf die Einzelnen abgesehen ist, womit aber auch gerade am wenigsten ausgerichtet wird“. [2]) Darum ist auch der Standpunkt der Quäker und Mennoniten falsch [3]), weil ja niemand bewußt und freiwillig Menschenblut zu vergießen verpflichtet wird. Und das Leben der eigenen Untertanen darf der Staat ebenso gut für das Ganze im Kriege aufs Spiel setzen, wie er Seefahrt und Dachdeckerarbeit zulassen darf.

Worauf es Schleiermacher also ankommt, ist, vor allem den Vorwurf bewußter und freiwilliger Tötung Einzelner abzuwehren. Aber trägt der Christ nicht auch für unbewußte Verfehlungen Verantwortung? Faßt Schleiermacher doch selbst das Fortbestehen der Todesstrafe als Gesamtschuld auf. Und wenn der Tod der Feinde nur zufällig ist, die Gefallenen des eigenen Volkes nur gleichsam Opfer der Zufälle eines Berufes sind, dann rückt der Krieg doch wieder bedenklich in den Zusammenhang naturgesetzlicher Begebenheiten, während er diesen doch gerade enthoben werden soll. Endlich, die im ersten Augenblick fast lächerlich wirkenden Bemerkungen über die Ethisierung des Krieges durch den Gebrauch von Geschützen und über die Unsittlichkeit des Vorposten- und Scharfschützenkampfes sind freilich doch nicht nur graue Theorien eines weltfremden Theologen [4]). Sondern

1) Ch ist. Sitte, S. 281.

2) Ebd. S. 281.

3) Vgl. dazu auch Predigten Band X, 1. Abt Nr 2 (1820) über Apg. 4, 13—21, ferner Band IV, Nr. 12, S. 146 über denselben Text.

4) Vgl. ganz gleiche Ansichten bei Fichte, Werke III, 378.

Schleiermacher hat ganz richtig und scharf die Kriege seiner Zeit beobachtet. Ihre Entscheidung schien allerdings mehr einem Schachspiel strategischer nnd taktischer Bewegungen oder der Lösung von Rechenexempeln mit Menschen- und Geschützzahlen und Quadratkilometern besetzten Landes zu gleichen — eine Kriegsführung, die ein Clausewitz in seinem für die moderne Bestimmung des Kriegszieles grundlegenden Buche so außerordentlich scharf kritisiert, und die den festesten militärischen Grundsätzen eines Hindenburg zu widersprechen scheint, wenn es auf Wahrheit beruht, daß er die rücksichtsloseste Vernichtung feindlicher Heere für die menschlichste Kriegführung hält.

Im großen und ganzen braucht nach Schleiermacher der christliche Untertan gegenüber einem Verteidigungskrieg im Namen der völkerrechtlichen Idee kein Bedenken zu haben. Wenn aber seine Obrigkeit einen ungerechten Angriffskrieg befiehlt? Meist wird das der Durchschnittsuntertan kaum beurteilen können. Aber, gesetzt, er besäße dafür genügende Kenntnis und Urteilsfähigkeit, so darf er sich doch nicht dem ausdrücklichen Befehl seiner Obrigkeit tätlich widersetzen. Denn das hieße, seinerseits „den Staat auflösen" wollen, also geradezu „Empörung". [1]) Und Verantwortung trägt auch nicht jeder beliebige Untertan, sondern nur die „Mitglieder der Organisation" in ihrem bestimmten Berufsgebiet. Wieder läßt hier Schleiermacher seinen Begriff der Gesamtschuld und Gesamtverantwortung fallen. Der Wert des Staates als eines sittlichen Gutes steht ihm eben so hoch, daß er dessen leiseste Gefährdung nicht dulden kann. Freilich „die Überzeugung aussprechen, daß man einen Krieg für ungerecht halte und von dieser Überzeugung aus mit allen Kräften auf die Obrigkeit wirken, aber in vollkommenem Gehorsam gegen sie, das ist eines jeden Pflicht, und wenn er dieser gewissenhaft nachkommt: so kann er vollständig ruhig sein in seinem Gewissen". [2]) Da scheint Schleiermacher Unmögliches zu verlangen. Denn einerseits: kann nicht auch jenes Aussprechen schon ein Handeln

1) Christl. Sitte S. 285.

2) Ebd. S. 285. — Für diese Meinung könnte Schleiermacher sogar Luther zum Kronzeugen aufrufen.

gegen die Obrigkeit sein? Man denke an die gegenwärtig unheimlich zutage tretende Macht der Presse und ihren ungeheueren Einfluß auf die Volksstimmung und damit auf die Volkskraft. Der Staat anderseits ist sich ja selbst dessen auch offenbar bewußt; würde er sonst die Zensur so straff handhaben, wenn er nicht der Überzeugung wäre, daß auch Reden und Schreiben staatsauflösend wirken kann? Wieder kollidieren subjektive Sittlichkeit und objektiver Wert des Staates miteinander. Es scheint in der Tat, als ob Schleiermacher auf diesen Linien Unvereinbares miteinander habe vereinen wollen.

Was endlich das reinigende Handeln des Staates auf außerstaatliche Völkerschaften niedriger Kulturstufen betrifft, so ist's allerdings „Christenpflicht, solchen, die nicht im Staate leben, zum Leben im Staate zu verhelfen; aber ist es zu rechtfertigen, gewalttätig dabei zu Werke zu gehen?" „Um so weniger, da ein durch Gewalt herbeigeführter bürgerlicher Zustand keiner ist". [1]) Danach sind alle Kolonisationsarbeiten und alle Kolonialkriege zu beurteilen. Wo Störungen im Verkehr eines Staates mit einem nichtstaatlichen Volksgebilde eintreten, bleibt nichts weiter übrig, als den Verkehr wieder aufzuheben.

Wie aus dem Bisherigen deutlich sein wird, ist Schleiermachers ganze Beurteilung des Krieges beherrscht durch den Begriff einer allgemeingültigen „Idee des Völkerrechts", der der Einzelstaat sich ebenso unterzuordnen hat wie der Einzelbürger der „politischen Idee". Das Universelle triumphiert also im ganzen über das Individuelle trotz mehrfacher Kollisionen zwischen beiden und trotz des immer vorhandenen Bestrebens, beide gegeneinander zu balancieren und miteinander auszugleichen. Wenn aber der Einzelstaat oder gar der Einzelmensch der letzterreichbare fundamentale Träger alles sittlichen Wertes wäre, was dann? Die mit dieser Frage sich unvermeidlich einstellende Fülle von Problemen droht Schleiermachers bisherige Positionen von Grund auf ins Wanken zu bringen. Aber gerade, weil er den positiven Wert der Individualität von seinen ersten Anfängen

1) Christliche Sitte, S. 288.

an sowohl intuitiv-künstlerisch erfaßt, wie kritisch-philosophisch durchdacht hat, gerade deshalb braucht sein System nicht erst auf diese Gefahr aufmerksam gemacht zu werden. Auch in der „Christlichen Sitte" setzt er sich mit diesem metaphysisch-ethisch-historischen Grundproblem auseinander, und zwar im Rahmen seiner Darstellung des verbreitenden Handelns, d. h. derjenigen Sphäre, innerhalb deren der gleichsam lineare Fortschritt auf das höchste sittliche Ziel hin auch in der Fläche, über Erde und Menschheit hin sich ausdehnen soll. Sollen die Fundamente seiner Stellung zum Kriege bloßgelegt werden, so muß auch diese, wenigstens in ihren Grundzügen, reproduziert werden.

Entsprechend allen bisher betrachteten Ausführungen und vor allem gemäß seiner Darstellung der philosophischen Ethik erkennt Schleiermacher die sittliche Fundamentalaufgabe, aus der alle Einzelaufgaben folgen und die alle sittlichen Güter unter sich begreift, in der Bildung der Natur durch den Geist und für den Geist; und zwar so, daß jeder Fortschritt in der Naturbeherrschung einen Fortschritt des Geistes und jeder Sieg des Geistes eine neue Erschließung der in der Natur liegenden Werte bedeutet. In diesem sittlichen Prozeß, der in der Geschichte der Menschheit sich abspielt, erscheint als einer der wichtigsten Faktoren die menschliche Individualität. Einerseits ist sie selbst das Produkt biologischer, historischer und soziologischer Lebenskräfte und -vorgänge, anderseits geht im Einzelfalle die Naturbildung von ihr aus. Ist nun die ideale Forderung der Sittlichkeit eine totale Beherrschung der Natur durch den Geist, die eine im Unendlichen stattfindende Realisierung ihrer metaphysischen Identität bedeuten würde, so kann die Einzelpersönlichkeit in diesem progressus in infinitum zum Ideal nur ein Durchgangspunkt sein, obgleich oder gerade weil sie nach dem eben Gesagten bald als Resultat, bald als Anfang innerhalb des Prozesses angesehen werden kann. Trotzdem erscheint sie im Hinblick auf die extensive Bewegung des allgemein-menschheitlichen sittlichen Fortschrittes wiederum als Anfangspunkt. Denn eine totale Naturbeherrschung ist von einem Einzelnen höchstens bedingterweise intensiv und ideell erreichbar; extensiv aber ist sie ihm unbedingt unmög-

lich. Der Einzelne bleibt immer irgendwie einseitig der Natur gegenüber stehen, er kann weder ihr alle seine Seiten zuwenden, noch selbst alle ihre Seiten in Angriff nehmen. Nur die geschlossene Gesamtheit aller Einzelnen, die durch die unendliche Fülle ihrer Einseitigkeiten eine Allseitigkeit der Natur gegenüber repräsentieren und die Natur in ihrer Allseitigkeit erschließen können, würde eine totale Naturbeherrschung erreichen können. Unter diesem Gesichtspunkt würde also die absolute Gemeinschaftlichkeit aller Menschen in Richtung auf die Totalität der Naturbeherrschung das absolute, nur im unendlichen Progreß erreichbare extensive Ziel des sittlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit sein, an dessen jedesmaligem Anfang aber durchgehends die Einzelpersönlichkeit steht. Was liegt nun zwischen dem isolierten, noch nicht in Gemeinschaftsbeziehungen getretenen Individuum und dem Menschheitsbunde? An sich scheint ein völliges Chaos dazwischen möglich zu sein, das freilich den Aufstieg zum ethischen Ziel überhaupt in seiner Möglichkeit in Frage stellen würde. Realiter bieten aber Natur und Geschichte noch ein Zwischenglied: das Volk gleichsam als eine Kollektivpersönlichkeit, die durch gemeinsames Bewohnen ein und desselben Erdenflecks, durch gemeinsame Abstammung, gemeinsame Sprache, Sitte, Kultur und Geschichte in sich geschlossen ist. Diese „Volkheit", goethisch gesprochen, ist eine gegebene Tatsache. Sie bildet eine höhere Durchgangssphäre zwischen der individuell-eigentümlichen Art, auf die der Einzelne einseitig eine Vereinigung von Natur und Geist in sich intensiv erreichen soll, und der universellen Form, in der die Menschheit totaliter auf extensivem Wege zur ursprünglichen, aprioriſchen und ideellen Identität von Natur und Geist aufsteigen muß.

Wie stellt sich nun dazu das Christentum? Als „eine, allgemeine, christliche Kirche" will es geradeswegs zur absoluten Gemeinschaftlichkeit fortschreiten, die es als Idee des Reiches Gottes glaubt und fordert. Insofern dies das höchste Ziel aller christlich-sittlichen Entwicklung sein muß, wird in der Tat alle nationale Differenz beiseite geschoben. Da aber auch jeder Einzelne für sich auf seine besondere, eigentümliche Weise das Reich

Gottes finden kann und soll, diese seine individuelle Besonderheit aber mitbedingt und mitbestimmt ist durch seine Nationalität, wird das Christentum, recht verstanden, dennoch die nationalen Unterschiede und Begrenzungen nicht aufheben wollen. Und zwar ist ihm dabei unwesentlich, ob solche Differenzen rein naturhaft volkliche oder historisch staatliche sind, zumal in den meisten Fällen Volk und Staat national dasselbe sind und „Staat nur die Form, welche sich das Volk gibt, um das gemeinsame Bewußtsein zur Erscheinung zu bringen". [1]) Demnach sind vom Christentum, das im allgemeinen dem Bisherigen entsprechend weder die Einzelperson, noch freilich den Einzelstaat, als letzte ethische Grundwerte ansieht, beide jedoch in ihrer lebendigen Wirklichkeit anerkennt, Bestrebungen ausgegangen, die die nationalen Schranken in angeblicher strikter Befolgung des Liebesgebotes Jesu aus allgemeiner kosmopolitischer Menschenliebe beseitigen wollten. Sie glaubten eben, daß jene Grenzen eine Gefahr für die absolute Gemeinschaftlichkeit des Gottesreiches bedeuteten. Und diese Furcht wird hervorgerufen durch das immer wieder erfolgende Eintreten kriegerischer Verwicklungen zwischen den Nationen.

Obwohl der Krieg freilich im Grunde nur auf der Basis eines Völkerrechtes sittlich möglich wäre, das auch als ein Gesetz des Reiches Gottes aufgefaßt werden kann, glaubt man doch all und jeden Krieg um des Gottesreiches willen ablehnen zu müssen. „Aber die Kriege gehören gar nicht mit in die sittliche Aufgabe, wie aus dem Vorigen klar ist. Denn wenn die absolute Gemeinschaftlichkeit absolute Aufgabe ist, so folgt, daß jeder feindselige Zustand ein Rückschritt ist. Darum kann die christliche Moral auch nie dahin kommen, und die philosophische auch nicht, den Krieg zu rechtfertigen. Wir haben freilich oben den Verteidigungskrieg für erlaubt erklärt, aber doch nur, sofern er die sittliche Reaktion ist gegen den Angriffskrieg, der als Anfang der Feindseligkeiten schlechthin unsittlich ist. Nur also wenn man sagen könnte: die Differenz der Völker erzeugt notwendig Feindseligkeiten, hätte man recht, die Differenz aufzuheben. Aber

1) Christl. Sitte S. 455.

das zu sagen wäre grundfalsch. Denn es läßt sich ein rechtliches Verhältnis und ein friedlicher Zustand unter allen Völkern sehr wohl denken, und die Feindseligkeit unter den Völkern ruht ebensowenig auf ihrer Verschiedenheit als die unter den Einzelnen, sondern sie setzt immer voraus entweder einen Mangel an Erkenntnis oder einen pathematischen Zustand, und die sittliche Aufgabe ist immer, den einen zu überwinden und den andern". [1]) „Sind aber Christen mit gutem Gewissen in einem Verteidigungskrieg begriffen", so darf das Vorgehen nur so sein, daß dabei nirgends der Naturbildungsprozeß zerstört wird; vielmehr muß immer nur das Unentbehrliche getan werden, um sich zu verteidigen und baldigst den Friedenszustand, die Kontinuität des Fortschrittes von Kultur und Sittlichkeit wiederherzustellen. „Es läßt sich nicht leugnen, daß das Christentum schon viel in dieser Richtung gewirkt und daß es dem allgemeinen friedlichen Verkehre aller Völker um vieles näher geführt hat. Die Idee des ewigen Friedens ist rein christlich, und das Abenteuerliche, das man darin hat finden wollen, liegt nur in der Art, wie man versucht hat, sie zu realisieren; denn unter der Form eines buchstäblichen Vertrages und einer materiellen Garantie wird er freilich nie zustande kommen". [2])

Wohl nimmt Schleiermacher auch hier, wie in früher besprochenem Zusammenhang, Völker und Staaten gegen Mechanisierung und Materialisierung ihrer individuell-lebendigen Entwicklung in Schutz, aber der Nabelstrang, der in den Briefen sein wärmstes Empfinden und Erleben mit dem pulsierenden Gesamtleben seines Volkes verband, scheint in der „Christlichen Sitte" verengt, und die positive Würdigung des Krieges als eines notwendigen geschichtlichen Entwicklungsfaktors innerhalb des Völker- und Menschheitslebens ist hier bedeutsam zurückgetreten. Namentlich in den zuletzt behandelten Ausführungen kommt die ganze Negativität der ethischen Haltung, die er im letzten Grunde dem Kriege gegenüber einnimmt, noch einmal deutlich zum Aus-

1) Christl. Sitte S. 454.

2) Ebd. S. 484/85 (Vorlesungen 1826/27).

druck. Wohl enthält seine Darstellung einzelne Lücken, selbst Widersprüche, deren Konsequenzen teils auf eine positivere und energischere, ja rücksichtslosere Durchführung der sittlichen Wertung des Krieges hinzudrängen, teils eine totale Ausscheidung des Krieges mit seiner menschenvernichtenden Tendenz zu fordern scheinen. Aber die Grundhaltung bleibt fest: der Krieg ist günstigstenfalls unvermeidliches Übel, zwingende Notwendigkeit; im ganzen ist und bleibt er Schuld, Durchbrechung des sittlichen Gesamtprozesses, wenn er auch als Verteidigungskrieg nicht schon in der Gegenwart ohne weiteres beseitigt werden kann. Zweifellos vertritt Schleiermacher damit viele gemeinchristliche Gedanken; sogar enge Berührungen mit Luther sind seinem Denken nicht fremd. Aber mehr noch als das religiöse Moment kommt in den bisher betrachteten Zusammenhängen zur Geltung die gelassene Abgeklärtheit eines abgeschlossenen Manneslebens, das in der ruhigen Stätigkeit sittlichen Fortschrittes auf die höchsten Ideale hin, und sei's auch nur in einem progressus in infinitum, eine höhere Geistesstufe erblickt als im revolutionären, sprunghaften, erschütterten und erschütternden Durchbrechen kontinuierlicher Prozesse, deren einzelne Stufen im Augenblick als Hindernisse der Entwicklung erscheinen und mit Explosionskraft jäher Impulse unmittelbar über den Haufen geworfen werden sollen. Der Krieg ist solch ein Bruch, ist Störung, Vernichtung, ist Egoismus, ist Schuld — er kann letztlich nur Ablehnung begegnen bei einem Manne, der ruhig vorwärts schreitet in gesammelter Kraft, ohne rechts und links, ohne auch lediglich auf sich selbst und seine Energie der Lebendigkeit zu blicken, der auf sein sittliches Ziel hin sich bewegt im Gleichtakt mit der gesamten Menschheits- und Naturversittlichung, der das Wachsen des Reiches Gottes als Senfkornwachsen sehen kann und nicht gleich dem Blitz vom Himmel und dem Dieb in der Nacht und dem Schwung der Geißel. [1])

1) Außerordentlich charakteristisch für diese Seite Schleiermacherscher Frömmigkeit ist die Homilie über die Tempelreinigung 1823 (Predigten Band VIII, Nr. 10) z. B.: „Aber das müssen wir doch wohl einsehen, daß es die Geißel nicht war, die das ausrichtete, was der Erlöser hier tat — denn was hätte

IV.

Zwei schwere Probleme hat Schleiermachers christliche Ethik letztlich offen und ungelöst gelassen: wann im Einzelfall ein Staat mit vollem Verantwortungsgefühl wirklich im Namen der völkerrechtlichen Idee einen Verteidigungskrieg führen darf, und wieweit die Verantwortlichkeit des christlichen Einzelbürgers für einen Krieg der Völker geht. Beide Probleme vertiefen sich unter religiöser Beleuchtung. Denn im religiösen Gefühl wird die Verantwortlichkeit, wenn möglich, noch stärker empfunden als in der ethischen Beurteilung. Gott ist dem innersten Leben einer Seele unmittelbarer nahe, als das gleichsam im luftleeren Raume reiner Geistigkeit schwebende ethische Ideal. Aber das Paradoxe ist, daß gerade deshalb eine innere Lösung jener Fragen im Religiösen doch noch eher möglich ist, wenn sie auch die Grenzen des Begreiflichen überschreiten mag. Denn der eherne Gang des sittlichen Menschheitsprozesses ist und bleibt doch einseitig orientiert und letztlich den tiefsten Tiefen des Lebens und Erlebens fremd. Er bedarf eines ergänzenden Richtpunktes, sein Ziel muß einem noch Höheren und Umfassenderen untergeordnet werden. Und dies Allerletzte, Allertiefste, das alles Leben, auch das sittliche, bestimmt und reguliert, ist für den Frommen die Liebe Gottes. Und die erste Folgerung aus dieser ist der Begriff der Vorsehung. Eine Stelle in Schleiermachers Briefen [1]) deutete schon die Verbindung an, die dieser Begriff mit der Idee der Sittlichkeit auf der einen und der geschichtlichen Entwicklung auf der andern eingehen kann. Für Schleiermachers tiefsten Glauben [2]) verwirklicht sich ja in Gott die Identität von Natur und Geist,

---

er wohl mit der armseligen Geißel tun können gegen die große Menge der Menschen, die ihn umgab? — sondern es war die geistige Gewalt, die er ausübte, wovon jene nur ein Zeichen war und ein Ausdruck. Seine geistige Gewalt aber soll jeder haben und auch gebrauchen in allem, was ihm recht dünkt, und überall, wo er glaubt, daß er zur Aufrechterhaltung des Rechten und des Guten etwas tun kann."

1) Briefw. II, 85. Oben S. 37.

2) Vgl. die entscheidenden Ausführungen über den Gottesbegriff vor allem in der „Dialektik", aber auch in der „Glaubenslehre".

treffen die in unserer Welt auseinandergebogenen Enden der Wege zusammen, auf deren einem die Menschheitsgeschichte durch Zeiten und Völker schreitet, auf deren andern die Sittlichkeit der Einzelnen, der Staaten und der Gemeinschaft aller Menschen ihrem Ziel entgegengeht. Gottes Vorsehung ist es, die beide zusammenbiegt, die den einen nach dem andern richtet. In der Geschichte kommen und gehen die Kriege, in der sittlichen Entwicklung sollen sie ausgemerzt werden; Gottes Vorsehung nähert die Staaten und Völker in ihrem geschichtlich-kulturellen Fortschritt einander, so daß die Menschheit am Ende sich zusammenfinden kann zu einem allgemeinen ewigen Friedensbunde. Wenn ein Staat aber um seiner Existenz willen mit geschichtlicher Notwendigkeit einen Krieg führen muß, so darf er ihn führen im Namen der völkerrechtlichen Idee; und die letzte Autorisierung zu seinem Vorgehen empfängt er von der göttlichen Vorsehung, die ihn als geschichtliches Werkzeug zum Zwecke der Versittlichung der Menschheit auch dann verwendet, wenn er stört und zerstört. Dann also darf er kämpfen, wenn er sich mit heiligster Überzeugung als göttliches Werkzeug fühlen kann. Und ob er mit diesem Gefühl recht hat, das entscheidet die Gesamtheit aller Einzelnen, deren innerstes Bestreben dahin gehen muß, sich jedes Schrittes voll bewußt zu sein, jeder Tat sich verantwortlich zu fühlen und mit Fühlen, Denken und Tun demütig der Allmacht und Allweisheit göttlicher Vorsehung sich einzufügen, den eigenen Willen bis zur geringsten Bewegung auf Gottes Willen einzustellen. Und wenn das geschieht, dann erhält der Krieg für den Einzelnen wie für das Volk auch seinen positiven Wert als eines Impulses zu äußerster Anspannung aller sittlichen, nicht dem Egoistischen des Einzel-Ichs oder des Staatsindividuums dienenden Kräfte, als eines Erweckers zum Erleben Gottes in Not und Tod, in allen göttlichen Führungen der Geschichte,

Die gewaltigste Synthese ist erreicht, deren Schleiermachers Seele fähig ist. Das persönliche Krieg-Erleben, die ethischen Anschauungen über Wert oder Unwert des Krieges und die historisch-staatstheoretischen Erkenntnisse kriegerischer Bewegungen klingen zusammen im frommen Hinnehmen göttlicher Vorsehungs-

taten. Die ganze umfassende Weite des Genius Schleiermachers zieht sich zusammen im Gefühl absoluter Abhängigkeit.

Das ist die Grundstimmung seiner *Predigten*[1]). Erkennbar sind ihre letzten Quellen nicht mehr. Denn unerkennbar bleibt, wann und warum die Einzelseele und vielleicht auch die Volksseele es wagen kann, sich als Gefäß und Werkzeug göttlicher Vorsehung zu fühlen. Aber in seinen Wirkungen kann dadurch der Prediger Schleiermacher nicht gehemmt werden. Denn eben dies Unerkennbare bedeutet die innerste Kraft und den tiefsten Gehalt seiner Persönlichkeit. Das gab er den Deutschen in den Zeiten der Erniedrigung und Befreiung, und wo er dies gab, da *mußte* er wirken.

Erst durch diese letzte Verwebung des Kriegserlebnisses mit den tiefsten Wurzeln seiner Persönlichkeit, erst dadurch, daß er den positiven Wert des Krieges auf dem Hintergrunde göttlicher Vorsehung und im Zusammenhang göttlichen Gesamtwirkens begreift, gewinnt Schleiermacher die tiefste Betrachtung des Krieges. Das zerstörende wie das aufbauende Moment im Kriegsprozeß wird zusammengefaßt und zugespitzt zu einer letztlich dennoch positiv wirkenden Macht der Geschichte, die ihre Kraft aus der Quelle des göttlichen Willens selber erhält.

So überbietet der Krieg als der gewaltige Erwecker der letzten Lebenskräfte auf den Gebieten der Geschichte, der Sittlichkeit und der Religion auf der höchsten Höhe sich selbst. Und damit hat Schleiermacher das Tiefste gesagt, was über den Krieg gesagt werden kann. Denn damit hat er ihn erfaßt als auftauchend aus den letzten Tiefen des Lebens, im Gewande all des Unheimlichen, Vulkanischen, Vernichtenden, das das Leben als Leben mit sich bringt, und dennoch vermöge der aus jener Tiefe erhaltenen Stoßkraft vorwärts treibend zu einer neuen, „höheren Stufe des Lebens". Da verschwinden im letzten Grunde alle Probleme Denn das Unfaßbare des persönlichen Erlebens ist in Verbin-

1) Vgl. meine Skizze „Das innere Erleben des Kriegs, verdeutlicht an Schleiermachers Kriegspredigten" (Monatsschrift für Pastoraltheologie XIII, Heft 3 u. 4).

dung getreten mit dem Schöpfer alles Lebens. Dies fromme sich absolut abhängig Fühlen von Gott ermöglichte allein diesen Schwung zum Höchsten. Kriegserlebnis und Gotteserlebnis werden so miteinander verschmolzen, daß der Krieg die Frömmigkeit erweckt, und die Frömmigkeit das Wesen des Krieges jenseits seiner äußeren Erscheinung als Lebensbotschaft Gottes an die Menschen entdeckt.

Es mag Mystik sein, zu der Schleiermacher in seiner Stellung zum Kriege zuletzt gelangt. Aber diese Mystik hat bei ihm nicht die Gefahr, die Seele in einen Dämmerungszustand tatenloſen Träumens zu versenken. Denn die Frömmigkeit dieses Mannes ist innigst verbunden mit der Wirklichkeit des Lebens. Sonst hätte er gar nicht die kriegerische Erhebung seines Volkes als eine religiöse Erhebung empfinden, begreifen und fruchtbar machen können.

Es mag sein, daß Schleiermachers Frömmigkeit einen stark metaphysischen Charakter trägt; und im Blick auf den Philosophen und Ethiker wäre das kaum zu leugnen, aber auch kaum verwunderlich. Denn allerdings ist ihm der Krieg nur ein Exponent des allgemeinen Kampfes zwischen Endlichem und Unendlichem. Aber das Unendliche ist ihm nicht eine blutlose metaphysische Idee, sondern lebenstrotzende universelle Energie, die der Gott der Liebe und der Vorsehung in der Gestalt Christi mitten unter die Menschen gestellt hat, so daß dieser dem deutschen Volke auch noch im Jahre 1813 und auch in der Gegenwart als der heldenhafte Herzog des alten Heliandliedes voll Macht und Güte, voll Mut und Geduld vorangehen kann. Schleiermachers Christentum ist allerdings eine Verkündigung der Schule des Leidens, aber nicht zur Schwäche, sondern zu vollendeter Manneskraft. Der Gedanke liegt ihm allerdings völlig ferne, daß der Krieg als Züchtigungsmittel Gottes ein Ausfluß göttlichen Zornes zur bloßen Bestrafung der Menschen sein könnte. Dazu fühlt er sich überhaupt der alttestamentlichen Frömmigkeit viel zu wenig verwandt. Und ebensowenig kann ihn das Grauen des Krieges zur Weltflüchtigkeit verleiten. Denn dazu hat das

Endliche doch für ihn zu hohen Wert. Ist es doch Erscheinung, Selbstoffenbarung des Unendlichen und für die Menschen das einzige Gebiet, wo das Unendliche zu finden ist. Gerade zu dieser Erkenntnis soll ja der Krieg anleiten.

Aber wie ist es möglich, daß die „Christliche Sitte" dem Kriege letztlich so ablehnend gegenüber steht, während die Predigten so stark die Fülle seines positiven Wertes betonen? Zum Teil, namentlich der Form nach, mag es daran liegen, daß die „Kriegspredigten" unmittelbar zeitlich unter dem Erlebnis des Krieges stehen, während die hauptsächlichsten Ausführungen der Ethik einer Zeit angehören, in der Schleiermacher die Enttäuschungen über das Ausbleiben der positiv wertvollen Wirkungen des Krieges schmerzlich empfand. Anderseits aber läßt auch die „Christliche Sitte" einen gewissen Raum für die positive Wertung des Krieges frei. Denn wenn es Feigheit und Selbstsucht bedeutet, daß ein Staat sich dem Kampf zum Schutz der völkerrechtlichen Idee entzieht, so muß es doch Mut und Uneigennützigkeit bedeuten, wenn er diesen Kampf unter aller Aufbietung seiner Kraft wagt. Und dann: in den Predigten überwiegt weit das Betrachten des Krieges sub specie aeternitatis. Unter dieser Beleuchtung aber treten die kulturellen Schädigungen und sittlichen Defekte, die der Krieg mit sich bringt, zurück, gegenüber dem, was er für die Weckung, Entwicklung und Steigerung der reinen Innerlichkeit leistet. Zugleich kann auf dieser Höhe die rein sachliche Auffassung, mit der der Krieg in den staatstheoretischen Schriften behandelt wird, mit der normativen Beurteilung dieser tragischen Erscheinung des Menschen- und Völkerlebens, wie sie die „Christliche Sitte" durchführt, unter den schon oben skizzierten Gesichtspunkten vereinigt werden.

Überblickt man nun noch einmal die Gesamtstellung Schleiermachers zum Kriege, so wird der Mensch der Gegenwart zuerst aus seinen persönlichen Äußerungen erfassen, wie dieser überragende Geist, der eine Bedeutung für das Geistesleben weit über die Grenzen seines Vaterlandes noch heute hat, dennoch aufs innigste mit dem Leben und den Schicksalen seines Volkes ver-

bunden ist. Der Historiker und Staatstheoretiker wird, obwohl seine Wissenschaft unleugbar über Schleiermachers Erkenntnisse hinausgewachsen ist, den Scharfsinn und die Vielseitigkeit bewundern, mit der dieser das geschichtliche Phänomen des Krieges begriffen und verarbeitet hat. Der Ethiker wird wohl die strengste Kritik üben, weil er mehrfach Lücken, Unvollständigkeiten und Widersprüche im Urteil über den Krieg entdecken wird. Aber er wird gezwungen sein, diese bis auf die Fundamente des philosophischen Systems Schleiermachers zu verfolgen, wird dann vor einem Problem stehen, an dem sich die Ethik aller Zeiten gemüht hat, nämlich, wie sich zeigte, vor dem Problem der Vereinigung des Individuellen und Universellen in Ethik und Metaphysik, und wird endlich anerkennen müssen, daß Schleiermacher dies Problem einer Lösung so nahe gebracht hat wie niemand vor ihm und nach ihm. Er wird also genötigt, auch seinerseits dies Problem, namentlich auch im Hinblick auf den Krieg, einer neuen Bearbeitung zu unterziehen, wird also vielleicht unbefriedigt und enttäuscht fortgehen, weil ihm auch Schleiermacher in der Not dieser Zeit auf sein unruhiges Fragen keine endgültige Antwort hat geben können. Der religiöse Mensch endlich wird von diesem „patriotischen Prediger" in tiefer Ehrfurcht und Dankbarkeit das höchste empfangen können, was ein Mensch dem andern geben kann, eine Erweiterung und Vertiefung seiner Frömmigkeit, indem er das Erlebnis auch dieses Weltkrieges aus der Hand des lebendigen Gottes hinnimmt in der „innigen Vereinigung eines unbeschränkten Vertrauens mit einer grenzenlosen Ergebung."

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Luthers Randglossen zum Marienpsalter 1515.

Von

D. G. Kawerau in Berlin.

Die Jenaer Univ.-Bibliothek besitzt unter Op. th. IV, q. 28 folgendes Buch:

[Rotdruck] Der Spiegel hochloblicher || Bruderschafft des Rosenkrantz Marie, der aller- || reinsten Jungfrawen, vff begere, der Durchlauch- || tigen hochgebornen Furstin, und frawen, frawē || Barbara geborn auß koniglichē Stam̄ czu Poln || Hertzogin czu Sachssen. Lantgrauin in Do || ringē vn̄ Margkgrauin czu Meyssen, czu Leyptzk || gemacht, vnd gedruckt.

Darunter in den Wolken Maria auf der Mondsichel mit dem Kinde im Arm, umgeben von einem von drei Engelchen gehaltenen Kranz von größeren und kleinen Rosen; darunter links die Herzogin mit ihren Frauen knieend, den Rosenkranz in den gefalteten Händen; rechts das sächsische Wappen.

Als „Vorrede" (Titelrückseite) zunächst ein Schreiben Barbaras an Marcus von Weida, „der heiligen schrifft Leßmeister, vnnd prediger czu sant Paul czu Leyptzk", datiert „Dresczen Sonn-

tags nach Michaelis, Anno xv. vnnd xiiii" [1. Okt.], worin sie ihn auffordert, „Maria zu Lob und Ehren, gemeinem Volke zu Besserung und Anreizung der Andacht, und uns zu Gefallen" aufzuschreiben, woher das Rosenkranzgebet herkommt, warum es der Rosenkranz heißt, wie man ihn beten soll, daß es Gott und seiner werten Mutter angenehm sei, auch was für Ablaß dazu gegeben. Dann nach einem blattgroßen Bilde der Himmelskönigin und zwei Rosenkranz betenden Haufen von Geistlichen und Laien, auf Bl. Aij^b — C ein Schreiben des Verfassers Marcus von Weida an Herzogin Barbara mit überschwänglichem Lobpreis Marias und Ankündigung dessen, was das Buch bringen soll. Bl. C^b enthält wieder einen blattgroßen Holzschnitt: Maria mit dem Kinde in den Wolken, von Engeln, die den Rosenkranz in den Händen halten, umgeben; unten die Gemeinde von Männern und Frauen auf die Predigt zweier auf 2 Kanzeln stehenden Heiligen (Bernhard und Dominikus?) hörend, die beide den Rosenkranz dem Volke zeigen.

Bl. Bb 4^b = cxxxv. blat: „Volendet, tzu Leiptzk in sant Pauls clo- ‖ ster, prediger ordens, Am tage des heil ‖ gen tzwelffbothen Thome [21. Dezember], An- ‖ no dñi. Tausent funffhun- ‖ dert, vnd viertzehen."

Dahinter auf dem cxxxvi. blat: (lateinische) Approbation dieser Schrift durch den Provinzialprior der sächsischen Provinz, Johannes Antonij, Sacre theologię professor, Magdeburg 24. Dezember 1514. Darunter: „Gedruckt tzu Leiptzk, durch Melchior Lotter ‖ in der Hawstraßze. Anno dni Tausent, funffhū ‖ dert, funfftzen, in d[er] Fasten, am Sonabendt noch ‖ dem Sontage Reminiscere", [10. März]. Auf der Rückseite dieses Blattes beginnt das Register, bis Bl. Ddij reichend. Auf Bl. Ddiij dann noch ein Holzschnitt, die 7 Gaben des hlg. Geistes darstellend, worauf auf der Rückseite und noch 3 nicht mit Signatur oder Bezifferung versehenen Blättern eine Abhandlung über die 7 Gaben folgt (letzte Seite leer).

Im Text des Buches noch eine Reihe blattgroßer Holzschnitte: Bl. Dij^b, D 4^b, E 4^b, Gij^b, Hiij^b [= D 4^b], Kiij^b [= C^b], K 6^b [= A 2], T 4^b, Viij^b, X 5, Aa 5^b.

Die Bogen haben bald 4, bald 6 Blätter. [1])

Dieſes Buch, auf das Herr Geheimrat Dr. Brandis mich aufmerkſam zu machen die Freundlichkeit hatte, bekommt ein beſonderes Intereſſe dadurch, daß Luther es benutzt und mit zahlreichen handſchriftlichen Gloſſen am Rande der Blätter verſehen hat. Die Gloſſen ſind am Anfang des Buches häufiger, ſpäter ſpärlicher.

Bl. Eijᵇ: zu den Worten über den Marienpſalter: „Diſſer Pſalter, iſt lenger dann vor tauſent iaren, den altuetren in der wuſtenunge am erſten geoffenwart“: Horet zu Gottes wort des teufels namen, Gottes idest [2]) Diaboli qui Deus est huius seculi. ſol gy dat nich löuen?

Bl. Eiij: zur Berufung auf „doctor Alanus de Rupe“: Ja der iſt dabey geweſt. Denn er iſt vber tauſent iar alt. [3])

ebd. zu der Angabe, daß in England die Gewohnheit ge-

1) Außer dem Exemplar in Jena und einem defekten auf der Kgl. Bibliothek in Berlin ſind noch bekannt Exemplare in Leipzig (Univ.-Bibl.), München (Hof- u. Staatsbibl. u. Univ.-Bibl.) und Würzburg (Univ.-Bibl.). (Laut freundl. Auskunft von H. Oberbibliothekar Dr. J. Luther) Das Ex. in Jena wird in Joh. Chriſtoph. Mylius, Memorabilia bibl. acad. Jenensis, Jena 1736 S. 172 zwar aufgeführt als Beſtandteil der Bibliotheca electoralis, aber ſo oberflächlich, daß weder der Verfaſſer genannt, noch die Jahreszahl des Impressum richtig angegeben wird — es ſoll 1514 ſt. 1515 erſchienen ſein; vor allem aber hat Mylius nicht Luthers Randgloſſen darin beachtet. — Erwähnt Panzer, Deutſche Annalen 1, 378 Nr. 811.

2) Dei geſtr.

3) Natürlich ironiſch gemeint. Der aus England ſtammende Dominikaner vom Konvent Dynant hatte ein Psalterium Virginis Mariae verfaßt, von dem Hain 14035 eine lateiniſche Ausgabe, Stockholm 1498 und 14036—14043 8 deutſche Ausgaben aufführt; auch Panzer weiſt noch in den latein. Annales VII, 272 und IX, 205 weitere Ausgaben nach. Dies Buch iſt vor allem Quelle für Markus von Weida. Dieſer ſelbſt iſt auch ſonſt als Erbauungsſchriftſteller bekannt durch eine Auslegung der 10 Gebote, Straßburg 1516 (Weller Rep. Nr. 995, vgl. auch 1384), und eine „nützliche Lere vnd vnderweyſunge, wye vnd was der menſch bethen ſolle“, Leipzig 1502 (vgl. jedoch B. Haſak, Der chriſtl. Glaube beim Schluſſe des Mittelalters, 487. 491 ff.). In dieſer nennt er ſich „der heilgen ſchrifft Leßemeyſter vnnd Prediger des cloſters zu Sant Paul“ zu Leipzig (des Dominikanerkloſters).

weſen, an das Pater Noſter das Gebet des Pſalters Marie anzuſchließen: Awe Ja.

ebd. zu den Worten, Alanus ſchreibe, daß S. Bernhard „dieſen pſalter wunderlicher weiſe, andechticklich, gebethet“: Bruder du leügeſt zu grob.

ebd. Alanus ſchreibe, daß er geleſen, daß der hlg. Benedict aus beſonderer Offenbarung Marias dieſen Pſalter fleißig gebetet: Ey leug ynn aller teuffel namen: iſt denn kein maſſe?

ebd. auch Auguſtin, Hieronymus, Gregorius, Ambroſius hätten „vngetzeiuelt“ dieſen Pſalter gebetet: Ja auch der Patriarcha Abraham, Noa, Adam, als die Mariam yhre tochter damit ehreten.

Bl. Ciij^{b}: Alanus führt zur Bekräftigung, daß S. Franziskus dieſen Pſalter gebetet habe, an, daß er in ſeinen Händen gehabt und geſehen habe „ein kornlein von dem Pater noſter, doran der ſelbe heilge Franciſcus den pſalter Marie gebethet hat“: Vnd darumb iſts war ꝛc.

ebd. „die bruderſchafft des pſalters Marie“: Fraternitas psalterii Marię.

ebd. durch dieſe Bruderſchaft habe S. Dominicus „wider die ketzer, vnd ſuſt vil vnd groſſe frucht in der heiligen kirchen gethan, vnd manchen ſchweren ſunder, tzu einer rechten waren buſſe bracht“: Ah Herr Gott Miserere Et Increpa Satanan.

ebd. zur Beſchreibung des dreifachen Roſenkranzes: $\begin{matrix}1\\2\\3\end{matrix}$ triplex rosarium.

Bl. C 4: zu den drei Roſenkränzen: Weiſſe roſenkrantz. Rote roſenkrantz. Gulden Roſenkrantz.

ebd. zur wortreichen Aufzählung der 3 Roſenkränze. Vere August. dixit: Quid Loquatius Vanitate? Quis vnquam in rosaria tam sit fecundus et facundus?

ebd. S. Bernhard ſchreibe: „ſo ein menſche alle tage ein iar vber xv. Vater vnnſer bethet, ſo das iar vmb kompt, ſo hat er aller erſt itzlicher wunden, die der herre in ſeinem heilgen leiden

vor vns armen ſunder geliden, i. Vater vnſer gebethet": Teuffel, wo her ſo viel lugen vnd ſo mancherlej.

C 5: Alanus ſchreibe darüber, wie ſehr das Gebet des Marienpſalters Gott und Maria angenehm und den Menſchen „gros hulfflich vnd troſtlich" ſei, „vil ſchoner vnd ſonderlicher hiſtorien": die werden ſeer güt ſein.

C 5b: zur Geſchichte von einem jungen Edelmann, der ſich durch ſchlechte Geſellſchaft verführt, dem Spiel und Trunk ergab, aber „die einige tugent an ym gehabt, das er reynickeit ſeins leybes gelibet vnde ſich aller boſzer vnnd vnordentlicher geſelſchafft der weyber entſchlagen": sicüt solent isti lusores et impii homines

ebd. zu der Mahnung ſeines Vetters: „Ich bit dich, du wolleſt mir tzugefallen der werden mutter gots tzu eren ein iar lang alle tage bethen ein roſenkrantz": Non credere in Christum.

Cb: zu dem Bericht, daß der Jüngling ein Jahr lang den Roſenkranz gebetet und damit von der Weltluſt frei geworden ſei: Et sic ex opere stulto iustificari meruit.

Cb b: zu dem Bericht, daß wenn er nun ein Jahr lang 3 Roſenkränze beten werde, ſein Vetter ihm eine ehrliche und reiche Jungfrau freien wollte, und daß dieſer dann eine ehrliche Hochzeit ausgerichtet erhielt, von der Hochzeitstafel aber ſich entfernte, um erſt die heute vergeſſenen 3 Roſenkränze nachzuholen, und wie ihm beim Gebet des dritten die Jungfrau Maria, leuchtend klarer als die Sonne, erſchienen ſei und ihm verkündet habe, daß er „ane vorruckunge ſeiner reinickeit" am dritten Tage bei Maria ſein werde, begleitet Luther abſatzweiſe mit den Gloſſen: Ey || Ey Ey || Ey || Vnd aber Ey vnd wider Ey || Noch Ey.

Bl. Dij: zur Geſchichte von einem Edelmann, der vor Gottes Richterſtuhl verdammt werden ſollte, aber auf Fürbitte Marias, zu deren Ehren er täglich 3 Roſenkränze gebetet, noch einmal lebendig gemacht wurde, um beichten und ſeine Sünden gut machen zu können, „Vnd alſo, one Zweiuel, durch die furbethe Marie, der himelkonigin, durch dieſen pſalter Marie worden ein kint der ſelickeit": Non per Christum: per opera.

Bl. Giij: Warum das Gebet Roſenkranz heiße. Erſter Ur-

ſache: „Die werde mutter gots gleicht ſich ſelbs einer roſen, im buche der geiſtlichen tzucht xxiiij. ca. [1]) ſpricht der heilge geiſt durch den weiſen man in der perſon Marie [Luther: das feylet nicht] .. Ich bin gleich als die pflantzunge der roſen tzu Jhericho". Die natürlichen Meiſter, auch Hugo ſchrieben, die Roſen von Jericho ſeien die ſchönſten und lieblichſten Roſen auf Erden. Luther: Quas non noverunt.

Bl. G 4ᵇ: die goldnen Körnchen in den Roſen mögen bedeuten „das unausſprechlich Lohn und Verdienſt, das hie zeitlich und dort ewiglich empfahen und nehmen werden die Brüder und Schweſtern dieſer löblichen Bruderſchaft": vnd ſonſt niemand, auch die Apoſtel nicht.

Bl. Hijᵇ: von einem Mönch, der im Walde auf der Wanderung „mit moglicher andacht" den Roſenkranz betet, aus deſſen Munde Maria nach jedem Ave Maria eine ſchöne Roſe bricht, die ſie ſich zum Kranze zuſammenfügt: Increpet Dominus in te Satan

Bl. Liij: „mit moglicher andacht, denn es iſt nicht not, das der menſche, alle tzeit, vff alle wort, die er bethet, eigentlich achtunge habe": Quid sit Mogliche andacht, Quo verbo sepius vtitur.

Bl. Bb 5: in dem Approbationsſchreiben des Provinzials Dr. Joannes Antonii: „.. Et quia [in dieſem Traktat] nihil contra fidem catholicam .. repperi: quia praedicatorum ordinis est": Alioqui quae sentina haeresium hanc lernam aequat?

Bl. Bb 6ᵇ: „Diſzer pſalter iſt lenger denn vor tauſent iaren den altuetern in der wuſtenunge geoffenwarth": Das iſt eins vnd ſeer gut.

ebd. „diſzer pſalter iſt lenger denn vor achthundert iaren von dem heiligen lerer Beda geprediget": o gewis.

Gewähren auch dieſe Gloſſen inhaltlich keine beſondere Ausbeute, ſo laſſen ſie doch in Luthers Stimmung beim Leſen dieſes Andachtsbuches hineinblicken, in ſeinen Unmut über die frommen

1) Gemeint iſt Jeſ. Sirach 24, 18: sicut plantatio rosae in Jericho.

Lügen und Fabeln, die eine neuerliche Erfindung mit hohem Alter ausſtaffieren wollen. Dagegen ſetzt er bald ein kräftiges Scheltwort, bald fertigt er ſie mit beißender Ironie ab. Als Grundton erklingt aber die Klage, daß hier die Chriſten ſtatt auf Chriſtus auf die eigenen Werke verwieſen werden, daß man ſie lehrt ex opere stulto iustificari [1]).

1) Die Schrift des Markus von Weida iſt wichtig, um an ihr die Verbreitung der Roſenkranzandacht durch die Dominikaner zu verfolgen. In dem Kapitel Bl. X 5ᵇ ff. „Von dem ſonderlichen vnd mercklichen aplas, der tzu diſer loblichen bruderſchafft vnd tzu dem gebethe des roſenkrantz gegeben iſt", werden die Ablaßprivilegien mitgeteilt. Sie beginnen 1476 mit Ablaß für die in Köln „kurtz vorgangen" geſtiftete Roſenkranzbruderſchaft. Ein zweiter Ablaß von 1478 dehnt ihn auch auf die außerhalb Kölns wohnhaften Mitglieder aus. 1503 beginnen die Ablaßbewilligungen für die Bruderſchaft, die von den reformierten Dominikanern in Sachſen und umliegenden Ländern errichtet wird. Ein Ablaß, den Albrecht von Mainz 11. Oktober 1514 für ſeine Magdeburger Kirchenprovinz erteilt, ſtattet jedes einzelne Pater noster und Ave Maria im Roſenkranz mit beſonderem Ablaß aus, ſo daß mit jedem Roſenkranzgebet 7700 Tage zu verdienen ſind. Und am 24. Oktober 1514 kommt auf Bitten des Markus von Weida auf Fürſprache des Halliſchen Propſtes Joh. Pals die weitere Gnadenbewilligung hinzu, daß auch aller von anderen Erzbiſchöfen und Biſchöfen geſpendete Roſenkranzablaß in den Provinzen Magdeburg und Mainz gültig ſein ſolle, „ſo viel das zu rechte ſein mag". Wie ſtark aber der Zudrang zu dieſen Bruderſchaften war, zeigt eine Bemerkung auf Bl. 130, es ſeien „allein in vnſerm cloſtere tzu Leiptzk vngeuerlich in xl. iaren eingeſchriben bey lv. tauſend menſchen." — Mit Recht hat Kalkoff darauf hingewieſen, daß es ſich hier um den Wettbewerb der Dominikaner mit dem von den Franziskanern angeprieſenen Portiunkula-Ablaß handelte (Martin Luther, Ausgewählte Werke hrsg. von H. H. Borcherdt II [1914], xxx).

2.

Zu Goethes Ehrfurchten.

Von

D. Karl Thieme, ao. Prof. der Theologie in Leipzig.

Im „Logos" I, 1910/11, meint Jonas Cohn am Schluß eines gediegenen Aufsatzes über „Wilhelm Meisters Wanderjahre, ihr Sinn und ihre Bedeutung für die Gegenwart", die religionsphilosophischen und religionspädagogischen Ausführungen darin seien „so wenig veraltet, daß man eher fragen könnte, ob wir schon reif für sie sind." Sie werden uns jedenfalls nicht fördern, wenn wir sogar die über die Ehrfurchten so ungenau auffassen, wie man auch neuestens wieder getan hat. Es ist geradezu bedenklich und macht nachdenklich über unsern wissenschaftlichen Betrieb, daß auch so viel gelobte Ausführungen eines Goethe sich ausbitten müssen:

„Wir wollen weniger erhoben
Und fleißiger gelesen sein." [1])

Über „Die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist" habe ich schon einmal gehandelt, in der „Christlichen Welt", 1902, Nr. 20. Das stereometrische Schema „über uns", „unter uns" usw. wurde dort zuerst bei Augustin nachgewiesen, im Mittelalter und dann auch bei Luther in seiner Schrift Tessaradekas. Über diese vgl. jetzt Preuß, „Das Frömmigkeitsmotiv von Luthers Tessaradekas und seine mittelalterlichen Wurzeln" in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift", 1915, 217—243. Preuß erinnert S. 226[1] an Goethe und setzt hinter „das, was unter uns ist" als kurze Erklärung richtig „[Leid, Tod]". Wie kann man nur auch, wenn man Goethe mit dem nötigen Respekt vor dem, was über uns ist, und fleißig liest, jene Ehrfurcht anders auffassen als so, wie

1) Sie stehen bekanntlich dort im ersten und zweiten Kapitel des zweiten Buches. Ich zitiere nach der Cottaschen Jubiläumsausgabe in 40 Bänden.

ich dort am Schluß formulierte? „Unter uns, untermenschlich, unsrer Menschenwürde eigentlich nicht gemäß, an sich unvernünftig und vernunftwidrig ist das Übel, ob es aus der Natur oder aus bösem menschlichen Willen hervorgeht".

Diese unanfechtbare Auffassung mußte damals gegen Karl Sell und Erich von Schrenk vertreten werden, die „das, was unter uns ist", auf tiefer stehende Menschen gedeutet hatten. Sell schrieb auch in „Die Religion unserer Klassiker" (1904, 209; ²1910, 247) wieder: „Daß aber auch in demjenigen, das für unser Vorurteil tief unter uns liegt, im Armen und Niedrigen etwas vorhanden ist, was man zu Ehren bringen und adeln kann, und daß die Teilnahme am Lose der Leidenden und Entbehrenden selber ein Weg zur Größe sein kann, das hat erst Christus erkannt". Liest man dahinter bei Sell „Selbstentäußerung und Demut" und „Die Religion der rettenden, der erlösenden Liebe", so zeigt sich eben sein Mißverständnis Goethes, der mit seiner Ehrfurcht vor dem Übel auf andere christliche Tugenden hinauswill: Zuversicht und Geduld. Auf Zuversicht weist, was ich damals schon aus dem 13. Kapitel des 3. Buches (20, 187) herbeizog: daß wir „jedes Ereignis mit Ehrfurcht zu betrachten und eine höhere Leitung darin zu erkennen haben". Auf Geduld weist „ein Vorbild erhabener Duldung", als das das Leiden Christi am Schluß der Ausführungen über die Ehrfurchten anerkannt wird (19, 191, 27 f.). Man muß hierzu die folgende Stelle aus dem 11. Kapitel des 3. Buches (20, 161) herbeiziehen: „Daß der Mensch ins Unvermeidliche sich füge, darauf dringen alle Religionen; jede sucht auf ihre Weise mit dieser Aufgabe fertig zu werden. Die christliche hilft durch Glaube, Liebe, Hoffnung gar anmutig nach; daraus entsteht dann die Geduld, ein süßes Gefühl, welch eine schätzbare Gabe das Dasein bleibe, auch wenn ihm, anstatt des gewünschten Genusses, das widerwärtigste Leiden aufgebürdet wird". Für das Hinauswollen auf Zuversicht und Geduld spricht auch die Äußerung zum Kanzler von Müller vom 28. März 1819 (Gespräche ²2, 434): „Zuversicht und Ergebung sind die ersten Grundlagen jeder besseren Religion, und die Unterordnung unter einen höheren,

die Ereignisse ordnenden Willen, den wir nicht begreifen, eben weil er höher als unsere Vernunft, unser Verstand ist. Der Islam und die reformierte Religion sind sich hierin am ähnlichsten".

Zum Sellschen Mißverständnis ist gerade der Theologe geneigt, weil er immer an die Demut d. h. Niedergesinntheit (ταπεινοφροσύνη) Jesu denkt und an die Paulusworte von dem Törichten, Schwachen usw., das Gott erwählet hat. So schreibt Aner, der doch über „Goethes Religiosität" einen guten Vortrag veröffentlicht hat (1910), über diese Paulusworte 1. Kor. 1, 26 bis 29 „Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist" und sagt: „Zukunftsmöglichkeiten also sieht der Apostel in all den kleinen Leuten der Korinthergemeinde. Und darum empfindet er vor ihnen das, was Goethe Ehrfurcht nennt, die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist" („Aus den Briefen des Paulus nach Korinth", Religionsgeschichtl. Volksbücher VI. Reihe, 1. Heft 1913, S. 27. 29).

Aber auch der Philosoph ist nicht immun davon. In „Können wir noch Christen sein?" (1911, 176) schreibt Eucken, im klassischen Altertum finde „eine unbemessene Liebe, ein Heben und Pflegen des Zarten und Kleinen, eine ‚Ehrfurcht vor dem, was unter uns liegt' (Goethe) keinen Platz".

Nicht dahinter zu kommen vermag ich, was ein Literarhistoriker beabsichtigt, Albert Köster. Nur eine an die Goethesche angelehnte Ehrfurchtslehre vorzutragen? Er schreibt nämlich in der Abhandlung „Die allgemeinen Tendenzen der Geniebewegung im 18. Jahrhundert" (Leipziger Renuntiationsschrift 1912, 13 f.) folgendes.

„Goethe hat in den ‚Wanderjahren' von der dreifachen Ehrfurcht gesprochen, die der Mensch lernen müsse. Diese Dreiheit verkörpert sich in drei Zeitaltern der Menschheit und einem dreifachen Verhalten des Einzelnen zu den mitbestimmenden Mächten.

Der Ehrfurcht gegen das, was über uns ist, der Ehrfurcht, die sich am leichtesten lernt, entspricht ein frühes Zeitalter, in dem der Mensch sich abhängig fühlt von den Naturkräften, gegen die er machtlos ist, von einer schreckvollen Gottheit, später von einer Menge von Satzungen und Autoritäten, unter die er sich beugt, von Obrigkeit und Familienvorstand usw., von allem, was älter,

was zeitlich früher war. Sie wird nicht abgelöst von einer zweiten, sondern zu ihr gesellt sich eine zweite erst in einem Stadium höherer Entwicklung: die Ehrfurcht vor dem, was unter dem Menschen ist, die Ehrfurcht vor dem Teil der Naturkräfte, die er beherrschen gelernt hat, ein patriarchalisches, gönnerhaftes Verhältnis zu den Geschöpfen, die er gemacht oder die er bezwungen hat, den eigenen Kindern, den Dienern und Untertanen, den geistig Armen oder Ungebildeten, den Tieren, und zu allem, was jünger und schwächer ist, was noch der Zukunft wartet. Die Dreiheit schließt sich aber erst, wenn der Mensch das dermalen Höchste gelernt hat: die Ehrfurcht vor dem, was neben ihm ist; wenn er also sich tief eingeordnet fühlt in eine Unendlichkeit von Gleichberechtigten, sich nicht mehr erniedrigt und nicht mehr überhebt, in dem Gefühl, daß er von jenen viel mehr empfängt, als er ihnen geben kann."

Das ist jedenfalls nicht Goethes Lehre von den vier Ehrfurchten — am wenigsten die von der vor dem Übel — wie sie neuestens Cohn a. a. O. und Max Wundt gewürdigt haben, dieser in „Goethes Wilhelm Meister und die Entwicklung des modernen Lebensideals" 1913, 389—397.

Wie sich diese beiden Philosophen um das Verständnis Goethes bemühen, finde ich viel förderlicher als das Verfahren zweier Theologen, Wernle's und Heinrich Scholz'. Jener hat in dem Aufsatz „Die dreifache Ehrfurcht bei Goethe" in der „Christlichen Welt" 1902 Nr. 23 eine sehr scharfsinnige Hypothese vorgetragen, die, wenn sie richtig wäre, in die wechselvolle Geschichte von Goethes Stellung zum Christentum hineinblicken ließe. Er nimmt innerhalb jener beiden Kapitel eine Änderung der schriftstellerischen Absicht an, die zu zwei, noch dazu ganz verschiedenen Ergänzungen geführt habe, zu einem großen Einsatz im ersten Kapitel und später zu einer nochmaligen Umgestaltung der Ehrfurchtstheorie im zweiten Kapitel. Wernles Ausführungen sind mir immer als ein eiliges „Mißreden" (19, 181, 9) über die allerdings vorhandenen Unebenheiten erschienen. Man kann sich jetzt bei Cohn und Wundt davon erholen.

Ich will nicht darauf eingehen, wie sehr alle beide Wernles Annahme eines Nach- und Nebeneinander der Erziehungsfragen und des Religionsproblems überbieten. Anderseits weiß Goethe

Religionsgeschichte und Pädagogik auseinanderzuhalten. Jeder Leser stutzt ja bei der verschiedenen Anordnung der Grüße (19, 180, 13 — 181, 6: über uns, unter uns, uns gleich) und der Religionen (19, 182 f.: über uns, uns gleich, unter uns). Aber Wundt (S. 395) sieht richtig: „Nur vermag die Erziehung bewußt zu regeln, was in der Geschichte spontan hervorgetreten ist.... Aber dieser Weg der Geschichte kann nicht der Weg der Erziehung sein, soll sie ihren Zögling doch zu einem tätigen Leben mit seinesgleichen führen und muß ihn daher bald aus diesem an das Bedingende des Daseins gefesselten Sinne wieder befreien". Und unerläßlich sind Versuche wie der folgende Cohns (S. 244/5), jene verschiedene Anordnung, die Goethe nicht erklärt hat, in seinem Sinne zu deuten.

„Innerhalb des irdischen Lebens bedeutet Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, nur den ruhigen Entschluß, das Widrige als Schickung hinzunehmen. Das muß schon das Kind lernen; aber der Jüngling soll diese Stufe überwinden, um auch feindliche Geschicke soweit möglich durch Zusammenwirken mit seinesgleichen zu bekämpfen. Daß das Leiden nicht nur hinzunehmende Not, sondern zugleich Bedingung der höchsten Vollendung ist, kann erst auf der letzten Stufe sittlicher Ausbildung geahnt werden. Ertrage geduldig die Schmerzen, die das Irdische mit sich bringt, ehre auch in ihnen den Zusammenhang der Welt: Das ist die Lehre des zweiten Grußes an das verletzte Kind. Nur im willig ertragenen Leide, nur in den Qualen des Todes erreicht die Menschheit ihre Heiligung und Vollendung — diesen höchsten Trost hält die Religion des Schmerzes für die leidenden Erwachsenen bereit."

Jedenfalls ist es im Sinne Goethes, verschiedene Grade der Ehrfurcht vor dem Übel verschiedenen Graden des Übels entsprechen zu lassen. Dessen höchster Grad, „die göttliche Tiefe des Leidens" (19, 192, 2), von Christus bewältigt, ist das Spezifische, Charakteristische der christlichen Religion, und deshalb gilt sie und keine andere als die Religion der Ehrfurcht vor dem unter uns seienden Übel. Nicht als ob diese Sinnesart nicht auch vorchristlich wäre und sie allein christlich, aber keine andere von den Ehrfurchten! Nur daß sich in der christlichen Religion „eine solche Sinnesart am meisten offenbart", sagt Goethe

(19, 182, 34) und (183, 8—10): „Hiervon finden sich freilich Spuren durch alle Zeiten; aber Spur ist nicht Ziel". Er hat gewiß auch in der ganzen Periode der Wanderjahre niemals gemeint, daß die christliche Religion darin aufgehe, Religion des Schmerzes zu sein, und die Ehrfurchten aufhebe, die für die ethnische und die philosophische Religion charakteristisch sind. Das Christentum galt ihm damals gewiß immer als Kombination aller echten Religionen, „damit der Mensch nach allen Seiten zu ein Mensch sei" (19, 180, 6 f.), und es ist nicht erst eine spätere Entdeckung an Christus, daß dieser nicht ausschließlich „ein Vorbild erhabener Duldung" war, eine göttliche Verkörperung (19, 183, 13 f.) der Leidensverehrung. Der Goethe der Wanderjahre mag von Anfang an sich dem göttlichen Mann nahe gefühlt haben, dessen Leben er im zweiten Kapitel (19, 188 ff.) als Lehr- und Musterbild der Ehrfurcht vor dem Menschen aufstellt; dessen „Wandel für den edlen Teil der Menschheit noch belehrender und fruchtbarer ist als sein Tod". Wenn Goethe hier (19, 190, 24) fortfährt: „denn zu jenen" — aus der Feindschaft der Welt kommenden — „Prüfungen ist jeder, zu diesem sind nur wenige berufen", so beobachtet man eben, daß er mit verschiedenen Graden des allgemeinen Übels rechnet und also damit, daß auch zum philosophischen Leben in der Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, niedere Grade der Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, gehören. Deshalb muß diese auch schon das Kind in einem gewissen Grade lernen. Weil aber zum höchsten Grad des Übels, zum tiefsten Leiden „nur wenige berufen sind", gibt man das spezifisch Christliche „einem jeden nur ausstattungsweise in die Welt mit, damit er wisse, wo er dergleichen zu finden hat, wenn ein solches Bedürfnis sich in ihm regen sollte" (19, 191, 16 ff.). Daß in dieser zurückhaltenden Weise „in das Heiligtum des Schmerzes eingeweiht" (191, 22) werde, daß aus Christi Leiden und Tod zwar kein Geheimnis gemacht, aber ein Schleier darüber gezogen werde (191, 29 f.), ist eine stetige Forderung Goethes gewesen, die man sich nicht nach zeitweiliger Verdrängung im ersten Kapitel später im zweiten von außen her wieder aufgefrischt denken darf (gegen Wernle Sp. 535).

Die Schätzung des Christentums als einer Kombination aller echten Religionen wird auch durch die Verwertung des Credo bewiesen, 19, 183/4, wozu man vergleichen muß 20, 145, 18 bis 20: „Zwei Pflichten sodann haben wir aufs strengste übernommen: jeden Gottesdienst in Ehren zu halten, denn sie sind alle mehr oder weniger im Credo verfaßt". Daß das Credo die Anordnung „über uns", „unter uns", „uns gleich" hat, war kaum unbequem für Goethe, der der Religionsgeschichte gemäß die Ehrfurcht nach der zweiten Seite zu für die höchste unter den dreien und in der Vollendung späteste hielt, für „ein Letztes, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte" (19, 183, 1).

Was das Credo in der Mitte hat, ist das spezifisch Christliche, das Heiligtum des Schmerzes. Im zweiten Artikel wird die vollendete Ehrfurcht vor dem Übel, die vor dem tiefsten Übel überliefert, wozu „nur wenige berufen sind": er ist „für die mit Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten" (19, 184, 1 f.). Wenn Goethe vom dritten Artikel sagt, er „lehrt eine begeisterte Gemeinschaft der Heiligen, welches heißt: der im höchsten Grad Guten und Weisen" (184, 3 ff.), so ist es in unsern Tagen des „Mißwollens und Mißredens" (19, 181, 9) gegen das Credo interessant, daß sich einmal ein Großer in sanctorum communionem eingefühlt hat.

Hierüber und über die hier hineingedeutete Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, steht mir Unverständliches bei Heinrich Scholz in „Schleiermacher und Goethe" ²1914, 70/1.

„Das eine Dilemma entsteht aus dem Versuch, die dreifache Ehrfurcht in den drei Artikeln des apostolischen Bekenntnisses nachzuweisen. Dies Unternehmen fällt schon an sich aus dem Rahmen des Grundgefühls, da das Apostolikum nur Eine Religion ausspricht, die drei Ehrfurchten aber in drei verschiedenen Religionen, der ethnischen, philosophischen und christlichen, bezeugt sein sollen. Aber auch abgesehen davon scheitert der Versuch beim dritten Artikel, da dieser auch nach Goethes Darstellung nicht die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, ausspricht, sondern die Ehrfurcht vor dem, was uns innerlich bewegt, oder, mit Goethe selbst zu reden: was dem einzelnen innerlich begegnet. — Der zweite Anstoß liegt in der Art, wie Goethe, unter Preisgabe der Grundkonzeption, das Christentum im zweiten Kapitel in die kom-

binierte Ehrfurcht vor dem, was uns gleich und was unter uns ist, verlegt, und, um dies zu können, die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, um des Kontextes willen abermals ersetzen muß durch die Ehrfurcht vor dem, ‚was dem einzelnen innerlich begegnet'".

Am wenigsten verstehe ich, wie man bei Goethe eine fünfte Ehrfurcht finden kann, die vor dem, „was dem einzelnen innerlich begegnet". Im zweiten Kapitel 19, 188, 5—14 heißt es:

„Das Leben dieses göttlichen Mannes, den Ihr bezeichnet, steht mit der Weltgeschichte seiner Zeit in keiner Verbindung. Es war ein Privatleben, seine Lehre eine Lehre für die einzelnen. Was Völkermassen und ihren Gliedern öffentlich begegnet, gehört der Weltgeschichte, der Weltreligion, welche wir für die erste halten. Was dem einzelnen innerlich begegnet, gehört zur zweiten Religion, zur Religion der Weisen; eine solche war die, welche Christus lehrte und übte, so lange er auf der Erde umherging".

Ich gestehe, daß ich „was dem einzelnen innerlich begegnet" aus dem Zusammenhang nicht sicher auszulegen vermag. Aber sicher ist, daß von einer Ehrfurcht davor bei Goethe nichts steht, und daß er niemals durch diese von Scholz erfundene Ehrfurcht die Ehrfurcht vor dem, was uns gleich ist, ersetzt. Es ist die echte, unverkennbare Ehrfurcht vor dem Menschen und keine andere, die Goethe im zweiten Kapitel 19, 190 f. bei Christus kombiniert sieht mit der vor dem Übel. Und daß es die Gemeinschaft suchende Ehrfurcht vor dem Menschen und keine andere ist, die der dritte Artikel nach Goethes Darstellung, laut seiner Heraushebung von sanctorum communionem ausspricht, ist auch wirklich schwer zu verkennen. Was soll endlich Scholz' erste Mäkelei, wenn Goethe eben die doch nicht absurde Meinung hat, alle Gottesdienste seien „mehr oder weniger im Credo verfaßt"?

Um zum Schluß noch einmal auf die Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, zurückzukommen, so bleibe ich dabei, daß es im Sinne Goethes ist, sie ganz streng und eng als die Ehrfurcht vor dem Leid, dem Übel zu fassen. Dann ist mißlungen eine Jagd auf einen Widerspruch bei Bielschowsky (Goethe ⁷II, 1905, 558): „Wenn z. B. die philosophische Religion die Ehrfurcht vor allem, was uns gleich ist, bewirkt, das Niedere uns aber

gleich macht, indem sie es heraufzieht, so erweckt sie damit auch die Ehrfurcht vor dem Niederen und schließt dadurch die christliche Religion schon in sich ein". Denn die christliche Ehrfurcht vor dem unter uns seienden Übel der Niedrigkeit ist etwas anderes, als was hier gemeint ist mit der Ehrfurcht vor dem heraufziehbaren Niederen. Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist, ist übrigens die rechte Formel für die Gesinnung des Christen gegenüber dem — Krieg.

Rezensionen.

1.

Religionspsychologie und systematische Theologie nach Georg Wobbermin. Von Richard Kabe, Pfarrer in Jena.

Es gibt heute wohl wenig Probleme in der theologischen Diskussion, die so allgemein und zwar bei den verschiedensten Geistern auf Interesse rechnen dürfen wie das Problem von der Bedeutung der Religionspsychologie für die Theologie. Das hat seinen Grund zunächst und vor allem wohl schon darin, daß heute in der religionspsychologischen Arbeit insbesondere amerikanischer Gelehrter Leistungen vorliegen und uns Deutschen durch Übersetzungen zugänglich gemacht werden, die eben als tatsächliche Leistungen trotz aller ihnen noch anhaftenden Schranken einen starken Eindruck davon zu geben vermögen, was das wissenschaftliche Studium und die praktische Vertretung der Religion von der Religionspsychologie an Hilfe zu erwarten haben. Zugleich kommt dem immer weiteren Vordringen religionspsychologischer Betrachtungsweise zweifellos aber auch das zu statten, daß ihr von vornherein der Wirklichkeitssinn die nötige Resonanz schafft, der im Ganzen unserer Zeit ihr Gepräge gibt und der auch in der Theologie immer mehr sich geltend macht und sein Recht verlangt.

Schon seit vielen Jahren ist es da nun gerade Wobbermin (jetzt in Heidelberg) gewesen, der, neben anderen Gelehrten immer wieder auf die Bedeutung der Religionspsychologie hingewiesen hat. Von früheren diese Fragen berührenden Arbeiten abgesehen, hat er so schon 1907 W. James' Varieties of religious experience ins Deutsche übertragen mit dem ausgesprochenen Zweck, Interesse für religionspsychologische Fragen zu erregen und den Sinn für religionspsychologische Betrachtung zu wecken, weil die

Pflege der Religionspsychologie sowohl vom Standpunkt der Kulturhistorie und der allgemeinen Philosophie wie im Sonderinteresse der Theologie fortan unerläßlich sei (Vorwort S. V). Ebenso ist er in seinem Vortrag auf dem Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt und danach in verschiedenen Aufsätzen, die jetzt auch in der Schrift „Zum Streit um die Religionspsychologie“ [1]) gesammelt vorliegen, sehr warm und entschieden für die Religionspsychologie eingetreten. Vor allem aber besitzen wir jetzt auch eine ausgeführte Darstellung seines Programms in dem ersten Band seiner „Systematischen Theologie nach religionspsychologischer Methode“: „Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie“ (Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung 13. 475 S., 10 Mk.). So ist es wohl angebracht, diese seine Position einmal etwas eingehender darzustellen und zu beurteilen.

Freilich muß dabei immer vorbehalten bleiben, daß ein endgültiges Urteil über eine Methode erst gefällt werden kann, wenn das Programm seine Ausführung gefunden hat. Denn die Gefahr ist immer groß, daß in dem bloßen Entwurf eines Programmes der Kritiker, von anderen Voraussetzungen herkommend, über manches hinwegliest, was dem Autor — und wenn auch nur als notwendiges Zwischenglied — sehr bedeutungsvoll ist und was in der Ausführung sich vielleicht auch ganz von selbst in seiner Bedeutung für das Ganze geltend macht. Oder mancher Einwand, der gemacht wird, mag etwa mehr darin wurzeln, wie der Kritiker — wieder von seinen Voraussetzungen aus — sich die Ausführung denkt, als wie sie in Wirklichkeit erfolgen soll und erfolgt. Umgekehrt wird aber wohl auch für den Verfasser selbst manches erst noch ganz scharf und bestimmt, wenn der allgemeine Gedanke in die Fülle des Stoffes eingearbeitet ist und durch die Arbeit an dem Objekt seine volle Determination gewonnen hat. Aber trotzdem entspräche es doch wohl weder der Bedeutsamkeit der methodologischen Leistung Wobbermins, noch auch seinen eigenen Absichten, wenn die Diskussion über sein Programm so lange ausgesetzt würde, bis das ganze System fertig vorliegt, und die Hauptfragen und Hauptgesichtspunkte müssen dazu ja auch schon in der Erörterung der Methode klar und deutlich genug heraustreten, daß es möglich ist und lohnt, sich damit auseinanderzusetzen. Alle Einzelfragen aber, z. B. der Gestaltung des dogmatischen Systems nach Dogmatik und Ethik u. dgl., mögen dabei einstweilen ruhig beiseite bleiben. Ebenso auch die Fragen von mehr theologiegeschichtlicher

1) Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb 13. 91 S. 2 Mk.

Bedeutung, wie vor allem die nach der Berechtigung der Wobbermin'schen Schleiermacherexegese. Denn so interessant und lehrreich diese Fragen an und für sich auch sind, und so großen Wert Wobbermin selbst darauf legt — für uns hier sind sie doch nur von sekundärer Bedeutung: denn uns kommt es vor allem darauf an, die Hauptlinien der Stellungnahme Wobbermins selbst herauszuheben und zu beurteilen.

1.

Zur Grundlegung seines Programms geht Wobbermin von der allgemeinen Wissenschaftssystematik aus, und zwar stellt er hier in Anknüpfung an die Untersuchungen vor allem Rickerts als den Haupt- und Grundunterschied den von Naturwissenschaft und Kulturwissenschaft fest, den er gegenüber Rickert nur darin modifiziert, daß ihm nicht schon die Unterscheidung von generalisierendem und individualisierendem Verfahren an und für sich dafür ausschlaggebend zu sein scheint, sondern primär vielmehr das Aufsuchen allgemeingültiger Gesetze einerseits, die Beziehung auf allgemeingültige Werte anderseits — was bei Rickert erst in zweiter Linie zu seinem Recht kommt. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Theologie als Religionswissenschaft zweifellos zunächst in die Gruppe der Kulturwissenschaften einzureihen, und zwar als eine durchaus berechtigte, notwendige und unentbehrliche Disziplin im Gesamtsystem der Wissenschaften. Denn wenn auch die Religion nicht einfach unter den Begriff der Kultur subsumiert werden darf und nicht einmal als unbedingt kulturfreundlich, sondern als kulturkritisch zu beurteilen ist, so wirkt sie doch gerade damit in hervorragender Weise kulturfördernd, ja kulturschöpferisch und stellt damit einen Wert dar, der, ganz abgesehen von der letzten Wahrheitsfrage, für das Kulturleben und die Kulturentwicklung auf jeden Fall von der größten Bedeutung ist. Dann darf die Religionswissenschaft aber natürlich auch nicht etwa durch eine naturwissenschaftliche Behandlungsweise vergewaltigt und ihres Eigenwertes beraubt werden. Als Kulturwissenschaft wiederum aber muß sie beanspruchen, daß allem anderen zuvor erst einmal der Wert, auf den sie bezogen ist, in seiner eigenen Bestimmtheit erfaßt werde, ohne jede vorschnelle Einmischung von Ergebnissen und Gedanken anderer Kulturwissenschaften, auch wenn diese ein der Religion so nahe verwandtes Feld bearbeiten wie die Ethik.

Aber die Theologie ist nun nicht bloß Einzelwissenschaft neben anderen Einzelwissenschaften, sondern sie hat auch eine ganz bestimmte aus der Religion herauswachsende Weltanschauung wissenschaftlich zu vertreten und greift so noch über das Gebiet der

Kulturwissenschaften als Einzelwissenschaften hinaus und berührt sich weiter mit der Philosophie, sofern auch zu deren Gebiet die wissenschaftliche Vertretung einer Weltanschauung gehört. Damit soll die religiöse Weltanschauung keineswegs in Philosophie aufgelöst werden. Das widerspräche ihren Grundbedingungen. Aber die Theologie muß als Wissenschaft von der [christlichen] Religion den Charakter oder das Wesen der religiösen spez. der christlichen Weltanschauung aus der Grundstruktur des religiösen Bewußtseins heraus genauer aufzeigen und das Verhältnis derselben zur philosophischen Weltanschauungslehre klarstellen. Sie muß zugleich die Frage nach den Geltungskriterien dieser Weltanschauung beantworten und damit überhaupt die Frage nach ihrer Geltungsberechtigung behandeln. Das heißt aber schließlich auf die letzte grundsätzliche Bestimmtheit hinausgeführt: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. Denn sie kann bei der Absolutheit und Transzendenz des von der Religion behaupteten höchsten Wertes nicht zum Abschluß gebracht werden, ohne eine metaphysische Position in der Weltanschauungsfrage einzunehmen und wissenschaftlich zu vertreten [I. Buch: Die Voraussetzungen der religionspsychologischen Methode, I. Teil: Die Stellung der Theologie im Gesamtsystem der Wissenschaft, S. 1—98].

Wenden wir uns nun der Theologie als solcher zu, so ist sie zunächst und vor allen Dingen von den Forderungen des kritischen Denkens wie des religiösen Glaubens aus für uns nicht mehr doctrina de deo et rebus divinis, sondern Wissenschaft von der Religion, und zwar hat sie des näheren als christliche Theologie einerseits in ihren historischen Fächern die geschichtliche Entwicklung und Entfaltung der christlichen Religion wissenschaftlich zu behandeln, anderseits in ihrem systematischen Teil den religiösen Gehalt selbst, der für die christliche Religion in ihrem Gegenwartswert wesentlich ist, wissenschaftlich herauszustellen und zu entfalten (Dogmatik und Ethik) und nach seinem Wahrheitsanspruch zu untersuchen und zu vertreten (Apologetik). Aber diese letztere Unterscheidung nach Dogmatik (einschließlich Ethik) einerseits und nach Apologetik anderseits darf nun doch nicht auch die Haupteinteilung der systematischen Theologie abgeben; vielmehr greifen dogmatische und apologetische Arbeit in der Ausführung mannigfaltig ineinander, und so ergibt sich sachgemäß folgende Gliederung: „Zur Beschaffung einer wissenschaftlichen Grundlage für die dogmatische Entwicklung des Gedankengehaltes der christlichen Religion ist zunächst die Frage nach dem Wesen der Religion im allgemeinen zu behandeln. Die Durchführung dieser Arbeit muß aber von selbst apologetischen Charakter annehmen, wenn . . . die apologetische

Aufgabe sich in erster Linie darauf zu richten hat, die in der Religion selbst liegenden Geltungsgründe aufzudecken. Aber dieser Teil der apologetischen Arbeit bezieht sich dann allerdings nur auf das allgemeine Wesen der Religion und damit auf dasjenige der religiösen Weltanschauung im allgemeinen. Von hier aus ohne weiteres einen Wahrheitsbeweis für das Christentum gewinnen zu wollen, führt notwendig immer zur Künstelei und zu mehr oder weniger gewaltsamen Konstruktionen. Vielmehr hat nun die dogmatische Arbeit der Einzelentwicklung der christlichen Glaubenssätze und damit der Darlegung der religiös-christlichen Weltanschauung zu folgen. Und erst nach Abschluß dieser Arbeit kann dann auch die apologetische Aufgabe zu Ende geführt werden, die sich jetzt speziell auf die christliche Religion und die christliche Weltanschauung in ihrem spezifisch-christlichen Sondercharakter zu richten hat". Das heißt also: Die Haupteinteilung der systematischen Theologie wird bestimmt durch die Fragen nach dem Wesen der Religion im allgemeinen und nach dem Wesen des Christentums [I. Buch, II. Teil: Aufgabe und Gliederung der Theologie im allgemeinen und der systematischen Theologie im besonderen S. 99—173].

Um die hier skizzierte Aufgabe sachgemäß lösen zu können, ist vor allen Dingen eine wirkliche Einheitlichkeit der Methode nötig. Und zwar muß diese Methode nicht nur in dem Sinne einheitlich sein, daß sie überhaupt den verschiedenen Vertretern der systematischen Theologie eine Gemeinsamkeit der Arbeit ermöglicht, sondern die Einheitlichkeit muß sich darüber hinaus insbesondere darin bewähren, daß auch die Durchführung der beiden Teilaufgaben (der Fundamentierung in der allgemeinen Frage nach dem Wesen der Religion und der Behandlung der christlichen Religion selbst in ihrer Sonderart) in einem inneren methodischen Zusammenhang erfolgt, wenn auch selbstverständlich das einheitliche methodische Grundverfahren durch die besonderen Aufgaben je seine besondere Nüancierung erhält. An solcher einheitlichen Methode aber scheint es Wobbermin heute ganz allgemein zu fehlen. Oder wo sie in dem zweiten oben erwähnten Sinn einmal vorhanden ist wie bei Frank und Biedermann, da ist sie unfruchtbar, weil sie auf einem reinen Zirkel beruht und demgemäß eine glatte petitio principii einschließt: Bei Frank hat die Entwicklung des Systems der Gewißheit, das der Dogmatik, dem System der christlichen Wahrheit, die Grundlage liefern soll, ihrerseits die Anerkennung der im System der christlichen Wahrheit zum Ausdruck kommenden Position bereits zur Voraussetzung. Bei Biedermann aber tritt an die Stelle dieser Abhängigkeit nur die Abhängigkeit von der Grundkonzeption der Hegelschen Philosophie, was unter dem

Gesichtspunkt der Methode durchaus dasselbe ist. Ansätze zu einem wirklich einheitlichen methodischen Verfahren, freilich eben nur Ansätze, denen die Ausführung nicht immer und nicht restlos entspricht, finden sich dagegen bei Schleiermacher. Speziell kommt hier das Verhältnis von Einleitung zur Glaubenslehre und Glaubenslehre selbst in Betracht. Wenn wir die Grundmotive herausheben, dann gestaltet sich dieses Verhältnis nämlich so: „Die Einleitung bereitet die dogmatische Behandlung der christlichen Religion durch Erörterung des allgemeinen Religionsbegriffes und seines Verhältnisses zum Christentum vor; der eigentliche Körper der Glaubenslehre entwickelt aus der christlichen Glaubenserfahrung den Glaubensgehalt der christlichen Religion." Damit aber sind die Bedingungen für ein einheitliches und doch fruchtbares, sich nicht bloß im Zirkel bewegendes methodisches Verfahren gegeben. An der Ausführung aber, die dieses Programm bei Schleiermacher findet, ist zunächst noch durchaus anzuerkennen, daß er im Anschluß an Kants kritisches Denken — nicht an seine Religionsphilosophie — ganz ausdrücklich die bloß empirische Behandlungsart sowohl als Historismus wie als Psychologismus abweist. Aber dadurch, daß er selbst die durchaus notwendige Ergänzung des Empirismus dann in konstruktiver Spekulation sucht, wird, soweit die Wirkungen dessen sich erstrecken, gerade das unbestreitbar bedeutsamste Moment der Schleiermacherschen Theologie ausgeschaltet, nämlich die Geltendmachung der religiösen Erfahrung als der unerläßlichen Voraussetzung und Bedingung für alle religionswissenschaftliche Arbeit. Hier muß also über Schleiermacher hinausgegangen werden: „An die Stelle, die bei Schleiermacher die Spekulation einnimmt, muß also eine Betrachtung treten, welche die religiöse Erfahrung von vornherein und grundsätzlich zur Geltung bringt, sich dabei aber doch nicht im Rahmen des Empirischen bewegt. Das kann dann nur eine Betrachtung sein, welche die religiöse Erfahrung nicht auf ihre individuell-empirischen Ausgestaltungen hin untersucht und bearbeitet, sondern auf die für sie selbst und als solche geltenden Bedingungen hin. Es muß also eine transzendentale Betrachtung sein, genauer: eine transzendentale Analyse der religiösen Erfahrung". Transzendental dabei gebraucht im Sinne des kritischen Denkens, so daß zwei Momente für diesen Begriff entscheidend sind: „1) Die transzendentale Betrachtung setzt nicht bei den Objekten, sondern bei der betr. Objekterfassung des menschlichen Bewußtseins ein; 2) Das Interesse der transzendentalen Betrachtung gilt nicht den individuell-empirischen Verschiedenheiten der betr. Bewußtseinsgestaltung, sondern den Bedingungen solcher Bewußtseinsgestaltung überhaupt." „Damit weist uns aber die

in der kritischen Auseinandersetzung herausgestellte Grundtendenz der Methodologie Schleiermachers in die Richtung des religionspsychologischen Verfahrens." Denn dieses, so wie es eben von Wobbermin als transzendental-psychologisches Verfahren gefaßt wird, „erstrebt ein Gleichgewicht der transzendentalen Analyse der religiösen Erfahrung und des Geschichtlichen" [I. Buch, III. Teil: „Die Forderung methodischer Einheitlichkeit für das Gesamtgebiet der systematischen Theologie", S. 174—242].

Damit ist Wobbermin bei der These angelangt, die die Grundthese des ganzen Werkes bildet, und das nun folgende II. Buch der Untersuchung hat weiter die religionspsychologische Methode als solche zu behandeln und genauer herauszuarbeiten. Ein IV. Teil setzt also die geforderte religionspsychologische Methode zunächst zu den sonstigen Versuchen psychologischer Bearbeitung der Religion in Beziehung und charakterisiert sie als Fortführung der Schleiermacher-James'schen Problemstellung [S. 245—352] und der V. (Schluß-)Teil grenzt sie ab gegen den von Troeltsch vertretenen Apriorismus, gegen den Neu-Friesianismus und gegen die religionsgeschichtliche Methode und stellt zugleich in einem besonderen Kapitel ihr Wesen und ihre Bedeutung für die systematische Theologie abschließend dar [S. 353—465]. Hier empfiehlt es sich nun aber, wie mir scheint, nicht mehr weiter wie bisher einfach referierend dem Gedankengang des Buches nachzugehen, sondern es scheint mir fruchtbarer und also geratener, jetzt nach einander die verschiedenen theologischen Probleme herauszuheben, um die es geht, und kritisch zu untersuchen, was die von Wobbermin empfohlene Methode je für die einzelnen Probleme zu leisten vermag. So wird schärfer als auf andere Weise heraustreten, was Wobbermin will, und zugleich auch das Urteil darüber sich am sichersten anbahnen.

2.

Wir setzen ein mit dem Problem der Apologetik, d. h. also der wissenschaftlichen Untersuchung und Begründung des Wahrheitsanspruches der Religion. Allerdings entspricht dieser Einsatzpunkt nicht der Reihenfolge, in der Wobbermin selbst die verschiedenen theologischen Aufgaben im System durchgeführt wissen will. Für ihn kommt vielmehr immer — und zwar nach seiner Gesamtanschauung mit innerer Notwendigkeit — zuerst die Erörterung des Wesens der Religion bzw. der christlichen Religion und dann erst die Erörterung der Wahrheitsfrage, soweit diese überhaupt noch eine Aufgabe hat über die Herausstellung der in der Religion selbst liegenden Geltungsgründe hinaus, wie sie die Erörterung

des Wesens im wesentlichen schon leistet. Aber trotzdem oder gerade deshalb tut m. E. die kritische Erörterung gut, gleichsam von hinten nach vorn zu gehen, zuerst die letzten Ergebnisse zu prüfen und dann erst die eigentliche Hauptposition in Angriff zu nehmen. Desto eher besteht eine Gewähr dafür, daß wirklich alle Probleme möglichst unbefangen und umfassend zur Aussprache kommen.

Als auf eine Grundvoraussetzung der ganzen Untersuchung mag da aber vor allem darauf hingewiesen werden, daß Wobbermin auf jeden Fall selbst das Wahrheitsinteresse der Religion auf das allerentschiedenste betont: daß sie nämlich selbst durchaus Wahrheit und zwar höchste, abschließende Wahrheit sein und vermitteln will. Schon in dem Vortrag auf dem Berliner Weltkongreß kommt das zur Geltung (vgl. „Zum Streit um die Religionspsychologie" S. 19 ff.). Oder in besonders klarer und bestimmter Weise wird es auch in dem Aufsatz „Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung" ausgesprochen: „Die religiöse Erfahrung hat gerade an der Wahrheitsfrage ihr entscheidendes Interesse. Ja, auch das ist noch zu wenig gesagt. Nicht eigentlich die Wahrheits*frage*, sondern der selbstverständliche Anspruch auf Wahrheits*geltung* ist für die religiöse Erfahrung charakteristisch; charakteristisch aber in der Weise und in dem Sinne, daß gerade dieser Anspruch für die religiöse Erfahrung konstitutiv ist. Religiöse Erfahrung ohne diesen Wahrheitsanspruch ist nicht mehr religiöse Erfahrung im Sinne echter Religion. Eine Erfahrung, die sich als religiös bezeichnen oder bezeichnen lassen wollte, ohne daß sie einen solchen Anspruch auf Wahrheitsgeltung erhöbe, die wäre wie ein Messer ohne Klinge" a. a. O. S. 38. Dasselbe aber ist ebenso auch der Grundgedanke des Buches über die religionspsychologische Methode und wird hier öfter ausgesprochen und unterstrichen.

Es kann nun auch gar kein Zweifel sein, daß Wobbermin hier durchaus zuzustimmen ist. Der Anspruch, Wahrheit zu sein, ist allerdings für die Religion unbedingt konstitutiv, und schon der Zweifel darum, sofern er nicht nur eine Durchgangsstufe zu tieferer Erfassung der Wahrheit bedeutet, für das religiöse Leben selbst tödlich — vor allem wenn es sich um das handelt, was wir auf der Stufe des Christentums Religion nennen, und nicht bloß um eine stimmungsmäßige Zurechtlegung und Verklärung des natürlichen Lebens. Es ist aber nötig und wertvoll, daß das auch mit aller Bestimmtheit ausgesprochen wird. Denn damit wird eine klare Grenze gegenüber dem Pragmatismus gezogen und ebenso gegenüber den mannigfachen Versuchen psychologischer „Erklärung"

der Religion, die in Wirklichkeit nur zu oft mit ihrer „Erklärung" die Religion auflösen. In wie feiner und darum desto gefährlicherer Art das aber auch in einer ihrer Absicht nach der Religion durchaus wohlgesinnten Religionsphilosophie geschehen kann, dafür vergleiche man nur die Simmelschen Ausführungen in seiner Studie „Die Religion" (2. Band der Sammlung „Die Gesellschaft"). In im einzelnen oft außerordentlich feinsinnigen Erörterungen versucht hier Simmel durchaus dem Transzendenzanspruch der Religion gerecht zu werden und vor allem auch der Bedeutung, die der ins Transzendente hinübergreifende Glaube für das religiöse Leben selbst hat. Aber dabei kommt ihm der Gottesglaube schließlich doch bloß auf eine Projektion seelischer Stimmungen in besondere Gebilde hinaus, S. 29: „Gewisse Empfindungen der Natur gegenüber werden außer in der rein subjektiven oder der ästhetischen oder metaphysischen Kategorie auch in der religiösen erlebt; und wie der empirische Gegenstand für uns den Schnittpunkt bedeutet, in dem eine Anzahl sinnlicher Eindrücke sich treffen, bzw. bis zu dem hin sie verlängert werden, so ist der Gegenstand der Religion ein solcher Punkt, in dem Gefühle wie die angedeuteten ihre Einheit finden, indem sie sich gleichsam aus sich herausetzen. Sie lassen ihn aus sich zusammenrinnen, und weil er so das Produkt ihrer aller ist, scheint er dem einzelnen gegenüber den Ausstrahlungspunkt der religiösen Linien, ein zuvor bestehendes Sein, darzustellen" S. 15. Der Glaube an Gott ist so „ein Zustand der Seele, der zwar auf ein Außer ihr bezüglich ist, diese Bezüglichkeit aber als ein inneres Merkmal seiner selbst besitzt. Die Seele schöpft zwar die Kräfte zu jenen Erhöhungen aus sich selbst, aber indem sie sie die Station des Gottesglaubens passieren läßt, gewinnen sie eine konzentriertere und produktivere Form, sie stellt ihre Kräfte sich selbst gegenüber und kann dadurch und indem sie sie in dieser Gestalt wieder in sich zurücknimmt, sie zu sonst unerreichbaren Werterfolgen wachsen lassen", S. 36.

Aber diese Fragen sind hier nun nicht weiter zu verfolgen. Hier handelt es sich uns vielmehr hauptsächlich darum, wie Wobbermin in der Apologetik diesen Wahrheitsanspruch der Religion zu erhärten und zu begründen unternimmt. Ganz klar ist da zunächst seine Stellungnahme gegen die bloß empirische Psychologie. Denn diese vermag wohl den Wahrheitsanspruch einzelner religiöser Individuen oder Individuengruppen zu verzeichnen. Aber sie vermag schon in der Konstatierung nicht über das Individuelle und d. h. relativ Zufällige hinauszuführen, geschweige denn, daß sie positiv die Wahrheitsfrage irgendwie erledigen könnte. In der Kritik der Leistungsfähigkeit der empirischen Psychologie stimmt so

Wobbermin durchaus der Kritik zu, die Tröltsch in seiner Schrift „Psychologie und Erkenntnistheorie“ an der amerikanischen Religionspsychologie übt, und er übernimmt im Zusammenhang damit gelegentlich wohl auch die Forderung einer erkenntnistheoretischen Ergänzung der psychologischen Analyse. Aber damit ist dann auch das Gemeinsame erschöpft. Denn wenn Tröltsch diese Ergänzung in einem aprioriſchen Rationalismus sucht, dann lehnt Wobbermin diese Art der Ergänzung durchaus ab, ebenso wie auch den Versuch, durch eine Neubelebung der Friesschen Philosophie der Religionsphilosophie und damit überhaupt der Religionswissenschaft das nötige Fundament zu geben: An beiden — an Tröltsch wie an den Neu-Friesianern — hat Wobbermin, von aller Einzelkritik hier abzusehen, das auszusetzen, — und es wird ihm darin weithin zuzustimmen sein —, daß sie mit ihrem Versuch, die Religion philosophisch zu begründen, sie tatsächlich rationalisieren und dadurch vergewaltigen und entwerten [1]) (Methode S. 353 ff.).

Aber so ist nun überhaupt Wobbermins Apologetik grundlegend gekennzeichnet durch eine ausgesprochene und ganz umfassende Ablehnung alles Rationalismus für die Religionswissenschaft. Und zwar gilt das nicht nur gegenüber allen Versuchen, wie sie dem geschichtlichen Rationalismus und der traditionellen Orthodoxie mit nur quantitativem Unterschied gemeinsam sind, die Gesamtheit der christlichen Glaubenssätze oder einen Ausschnitt daraus als vernunftgemäß und damit als wahr zu erweisen (Methode S. 149) — in der Ablehnung dieser Versuche dürfte jeder Wobbermin zustimmen, der überhaupt auf dem Boden des von Schleiermacher der Theologie neugewonnenen Religionsverständnisses steht — Wobbermin geht vielmehr noch weiter, indem er sich auch dagegen erklärt, „daß die apologetische Aufgabe sich das Ziel setzt, den Gesamtstandpunkt zu rechtfertigen, welcher der christlichen Glaubensüberzeugnng zugrunde liegt und von dem aus diese christliche Glaubensüberzeugung ihrer eigenen inneren Struktur gemäß zur Entfaltung und Darstellung gebracht werden kann“, S. 153 ff. Beispielsweise richtet sich diese Ablehnung auch gegen Julius Kaftan, so sehr dieser auch prinzipiell verlangt, daß der christlichen Wahrheit ihr Charakter als Glaubenserkenntnis gewahrt

1) Ganz uneingeschränkt kann ich dabei in allem Wesentlichen der an der Neu-Friesischen Schule geübten Kritik beipflichten. Verwickelter scheint mir die Sache bei Tröltsch zu liegen, weil bei ihm die verschiedensten Motive zusammenrinnen, ohne sich zu einer wirklichen Einheit zu verschmelzen. Vgl. dazu meine Versuche einer Auseinandersetzung mit Tröltsch in Z.Th.K. 1909, S. 293 ff. und in meiner Schrift „Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie“. Leipzig 1912, S. 59 ff.

bleibe, und darum von vornherein und ganz ausdrücklich alle Versuche ablehnt, aus der Dogmatik eine Wissenschaft von den Glaubensobjekten zu machen, statt einer Wissenschaft vom christlichen Glauben. Auch bei ihm sieht Wobbermin doch ein rationalistisches Vorurteil in Geltung, wenn er die Aufgabe der Apologetik dahin bestimmt, „der Beweis für die Wahrheit des Christentums habe sich zum Beweis für die Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit des christlichen Offenbarungsglaubens zu gestalten. Demgemäß müsse das Prinzip dieses Glaubens, nämlich die Idee vom Reich Gottes, als die vernünftige und allgemeingültige Idee vom höchsten Gut erwiesen werden", S. 155 ff. Das heißt aber schließlich: in keiner Weise darf als Ziel und Aufgabe der Apologetik genommen werden, „eine derartige Allgemeingültigkeit für die [christliche] Religion zu erstreben" S. 163. „Vielmehr wird sich die apologetische Aufgabe darauf beschränken müssen, erstlich die in der [christlichen] Religion selbst liegenden Geltungsgründe herauszuarbeiten und dann die in diesem zum Ausdruck kommende religiöse [christliche] Weltanschauung den sonstigen Weltanschauungen und ihren Geltungsgründen gegenüber zu vertreten. Dies letztere wird von dem Gesichtspunkt aus zu geschehen haben, welche Weltanschauung die befriedigendste Antwort auf die Fragen nach dem Sinn der Welt im ganzen, sowie nach dem Sinn des menschlichen Lebens im besonderen biete. Auch hierbei wird die Klarstellung der diesen Weltanschauungen immanenten Geltungsgründe die entscheidende Hauptsache sein" S. 163.

Diese Ablehnung alles Rationalismus geht nun aber bei Wobbermin keineswegs darauf zurück, daß er etwa die dogmatisch-apologetische Arbeit und überhaupt die theologische Methode gegenüber der sonstigen Wirklichkeit geistigen Lebens von vornherein isolieren möchte. Das gilt schon ganz im allgemeinen nicht. Im Gegenteil hebt Wobbermin das z. B. an Franks dogmatischer Arbeit bei aller Ablehnung der Durchführung dieser Tendenz als unbezweifelbares Verdienst hervor, daß er mit der Forderung einer apologetischen Unterbauung der dogmatischen Arbeit (System der christlichen Gewißheit vor dem System der christlichen Wahrheit) in den Kreisen der sog. konfessionellen Theologie zum Bewußtsein gebracht habe, daß die dogmatische Arbeit, die die christlichen Glaubenssätze aus dem Grundprinzip des christlichen Glaubens selbst zu entfalten hat, einer Ergänzung bedarf, durch welche die wissenschaftliche Berechtigung jenes Verfahrens im ganzen sichergestellt wird (Methode S. 155). Dem entspricht denn auch durchaus die Art, wie er selbst Aufgabe und Gliederung der systematischen Theologie faßt und zugleich für die verschiedenen Teilauf-

gaben eine in ihren Grundzügen einheitliche Methode fordert (Methode S. 166ff.). Überhaupt betont er mit aller Entschiedenheit, daß die von ihm vertretene religionspsychologische Methode „sich grundsätzlich dem Gesichtspunkt der allgemeinen Religionswissenschaft unterordnet. Sie läßt für die Behandlung der christlichen Religion kein anderes Verfahren gelten als ein solches, das sich aus den Prinzipien der allgemeinen Religionswissenschaft für die christliche Religion ergibt ... Jedes Verfahren, das sich der Kontrolle an der allgemeinen Religionswissenschaft von vornherein entzieht, wird also mit der religionspsychologischen Methode grundsätzlich abgelehnt" (Methode S. 439).

Insbesondere aber schließt sich Wobbermin auch der philosophischen Arbeit der Gegenwart gegenüber keineswegs ab durch Berufung auf eine besondere theologische Methode u. dgl. Wiederum im Gegenteil: Er gerade ist es gewesen, der schon 1901 in seiner Schrift „Theologie und Metaphysik" auf dem Boden der Ritschlschen Schule gegen eine derartige Isolierung der Theologie eingetreten und im Gegensatz zu der weithin herrschenden Überzeugung als eine Notwendigkeit für die Theologie gefordert hat, mit der jeweiligen Philosophie in Kontakt zu bleiben und eine stete Auseinandersetzung mit ihr vorzunehmen. Denn nur so sei eine wirklich wissenschaftliche Vertretung und Begründung der Religion möglich. Und so hat er denn auch selbst in jener Arbeit die „Grundprobleme der Metaphysik" (das Ich-Problem und das Kausalitäts-Problem) in Angriff genommen und hat weiter in einer selbständigen Schrift (3. Tausend 1911) den „Christlichen Gottesglauben in seinem Verhältnis zur heutigen Philosophie und Naturwissenschaft" dargestellt und verteidigt. Die grundlegenden Tendenzen dieser Arbeiten sind aber auch in dem neuesten Werk über die religionspsychologische Methode durchaus festgehalten. So geht er in der Konsequenz dessen zur Grundlegung eben von einer allgemeinen Wissenschaftssystematik aus, die auf der Auseinandersetzung mit wichtigen philosophischen Erscheinungen der Gegenwart basiert ist und deren Arbeit auch für die Theologie fruchtbar zu machen versucht. Ausdrücklich hebt er aber auch hier weiter wieder hervor, daß wir als Theologen eine metaphysische Position zu vertreten haben, und hält es demgegenüber für ungenügend, wenn die ältere Ritschlsche Schule sich der Anerkennung dieser Aufgabe dadurch zu entziehen versucht, daß sie Kants Unterscheidung der theoretischen und praktischen Vernunft fortbildet zu der weiteren von theoretischer und praktischer Erkenntnis. Denn gewiß müsse an Kants Unterscheidung das als bleibend wertvolles — und gerade für die Theologie sehr wichtiges — Moment anerkannt

werden, daß der Intellekt das Wesen des Menschen nicht erschöpft, daß vielmehr die Momente geistiger Art, die sich im Willens- und Gemütsleben des Menschen erschließen, dafür schließlich bedeutsamer sind als der Intellekt. Aber es gehe nicht an, diese Unterscheidung dann als Dualismus zweier verschiedenartiger Erkenntnisprinzipien geltend zu machen, so daß nun die Frage einer einfachen Überordnung und Unterordnung zu stellen sei S. 81 ff. Darüber hinaus sei aber auch noch darauf hingewiesen, wie Wobbermin an anderer als der oben zitierten Stelle die Aufgabe der Apologetik umschreibt. Hier führt er als wenigstens in zweiter Linie in Betracht kommend ausdrücklich wieder die Fragen an, an deren Bearbeitung er sich selber in den oben genannten Schriften beteiligt hat: „Es ist zu untersuchen, ob die wissenschaftliche Erkenntnis begründete Einwendungen gegen die im Sinne jener Motive und jener Geltungsgründe verstandene religiöse [christliche] Weltanschauung zu erheben hat. Und es ist zweitens zu untersuchen, ob nicht vielleicht gewisse Resultate oder auch — und das ist besonders wichtig — gewisse Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis in die Richtung der in dem bezeichneten Sinne gefaßten religiösen [christlichen] Weltanschauung weisen. Auf dieser Grundlage ist schließlich der Komplex von Fragen zu erörtern, der sich als allgemeines Weltanschauungsproblem bezeichnen läßt" (Methode S. 411). Aber allerdings — und das ist nun die Kehrseite — auch hier wird als Hauptaufgabe wieder bezeichnet, „die in der [christlichen] Religion selbst liegenden Geltungsgründe aufzudecken und klarzustellen, nämlich diese immanenten Geltungsgründe aufzudecken und klarzustellen nach Maßgabe der entscheidenden religiösen [christlichen] Motive" S. 410 f. Entsprechend wird die Erörterung des allgemeinen Weltanschauungsproblems darauf hinausgeführt, „zu untersuchen, unter welchen Bedingungen überhaupt die Stellungnahme zur Weltanschauung steht, und welche unter den möglichen Weltanschauungen die befriedigendste Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Welt im ganzen, sowie nach dem Sinn des menschlichen Lebens gibt" S. 411. Und dann heißt es schließlich wieder: „Darauf hat sich aber die apologetische Aufgabe zu beschränken. Einen darüber hinausgehenden «Beweis» für die Wahrheit der [christlichen] Religion kann sie nicht führen, soll sie zu führen aber auch nicht versuchen.... Denn so stark auch das Wahrheitsinteresse der religiösen und am allermeisten dasjenige der christlichen Weltanschauung ist, es ist eben doch das Wahrheitsinteresse religiöser Überzeugung, und das heißt — und zwar wieder gerade für den Standpunkt der christlichen Religion — das Wahrheitsinteresse einer Glaubensüberzeugung" S. 411 ff.

Die Eigenart dieser Glaubensüberzeugung aber — das ist also der Kernpunkt der ganzen Stellungnahme Wobbermins — wird durch jede Art von Rationalismus verkannt und vergewaltigt.

Es könnte nun vielleicht naheliegend erscheinen, hier gleich diese grundlegende Behauptung zu prüfen und also zu untersuchen, ob es nicht eine Möglichkeit die Religion zu begründen gibt, die über das, was Wobbermin hier zugesteht, hinausgeht und doch der Religion ihre Eigenart läßt. Denn das ist auch unserer Überzeugung nach der letzlich entscheidende Punkt. Aber es wird praktischer sein, ein Urteil darüber bis an den Schluß der ganzen Untersuchung aufzusparen und einstweilen hier erst einmal das Augenmerk darauf zu richten, wieweit auf jeden Fall der von Wobbermin eingeschlagene Weg führt. Da ist es aber zunächst vor allem gleich ein Bedenken. das sich jedem aufdrängen muß, der das Programm Wobbermins bis zu Ende durchdenkt: Also darauf soll schließlich die ganze Wahrheitsfrage hinauskommen, welche Weltanschauung die befriedigendste Antwort auf die Frage nach dem Sinn der Welt und des menschlichen Lebens gebe S. 163, ebenso S. 411. Aber woher weiß denn Wobbermin, daß und ob die Welt und das menschliche Leben überhaupt einen eindeutigen und zugleich als den Menschen befriedigend zu postulierenden Sinn hat? Oder wie will er diese Voraussetzung von seinem Standpunkt aus begründen und rechtfertigen? Oder wenn er sie nicht begründen will — wird dann damit nicht eine Voraussetzung in die Apologetik hereingenommen, die unter dem Gesichtspunkt der Wahrheitsbegründung auf jeden Fall eine petitio principii darstellt?

Freilich, Wobbermin will ja eine noch viel weitergehende petitio principii als von vornherein unvermeidlich und berechtigt anerkannt wissen, wenn er in seinem Aufsatz über „Psychologie und Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung" ausführt: Das transzendental-psychologische Verfahren „bedeutet allerdings insofern eine petitio principii, als nur vorausgesetzt nicht bewiesen wird, daß überhaupt von religiöser Wahrheit die Rede sein darf". Aber er findet sich dort so damit ab: „Aber diese Voraussetzung oder wenigstens die entsprechende allgemeine Voraussetzung, daß überhaupt von Wahrheit die Rede sein darf, muß auch überall gemacht werden, wo immer die Wahrheitsfrage irgendwie zur Behandlung steht. Daß es überhaupt Wahrheit gibt, bleibt für alles menschliche Denken und Urteilen Voraussetzung, petitio principii. Die besondere Voraussetzung, welche das transzendental-psychologische Verfahren der Religionswissenschaft macht, ist also nur, daß es eine religiöse Wahrheit gibt, eine dem religiösen Glauben zugrunde liegende Wahrheit. Dagegen darüber soll und darf die

Religionswissenschaft nicht kraft einer petitio principii entscheiden, welches diese religiöse Wahrheit ist, worin sie besteht. Das soll sie vielmehr gerade in methodisch transzendental-psychologischer Arbeit aufzuzeigen, zu bestimmen suchen" (Zum Streit um die Religionspsychologie S. 46). Aber darf denn wirklich das für alle wissenschaftliche Verhandlung schlechthin allgemeingültige und darum allerdings für jede Behandlung der Wahrheitsfrage vorauszusetzende allgemeine Denken und das, was für die unter dem Gesichtspunkt der Wissenschaft zunächst ein großes Problem darstellende Religion Voraussetzung ist, so ohne weiteres in Parallele gestellt werden, wenn die Wahrheit der Religion zur Diskussion steht? Oder muß nicht vielmehr geurteilt werden, daß das „nur", mit dem Wobbermin über diese Schwierigkeit hinweggleitet (die besondere Voraussetzung des transzendental-psychologischen Verfahrens ist „nur", daß es eine dem religiösen Glauben zugrunde liegende Wahrheit gibt) gerade das eigentliche Problem in sich schließt? Oder wenn selbst Wobbermin das — freilich seinen ganzen Voraussetzungen zuwider — wenigstens für die Theologie als nun einmal grundlegende Voraussetzung, die deshalb nicht erst besonders zu rechtfertigen wäre, hingenommen wissen wollte, dann würde auf jeden Fall das philosophische Denken sich dabei nicht beruhigen können, sondern es müßte dann eine der Theologie übergeordnete Behandlung der Religion fordern — was wiederum ganz den Intentionen Wobbermins widerspräche, was aber ganz unvermeidlich wäre. Denn Sache der Philosophie ist es ja gerade, nichts als selbstverständlich hinzunehmen, sondern auch die letzten Behauptungen und Voraussetzungen zum Problem zu machen. Und nun gar erst eine auf jeden Fall doch so umstrittene Behauptung wie die, daß es eine dem religiösen Glauben zugrunde liegende Wahrheit gibt.

Aber dann nun auch noch weiter: Selbst vorausgesetzt, diese allgemeinste Frage wäre erledigt, und es dürfte als feststehend gelten, daß die Welt einen Sinn hat, es käme also nach Wobbermin nun nur noch darauf an, welche Weltanschauung auf die Frage nach diesem Sinn die befriedigendste Antwort gebe — wäre damit nicht auch wiederum ein zunächst viel zu unbestimmter Begriff eingeführt? „Befriedigend" — aber für wen? Historisch-psychologisch betrachtet hat doch auf jeden Fall die verschiedenen Menschen schon das allerverschiedenste befriedigt. Müßten also nicht auch hier auf jeden Fall zunächst wirklich allgemeingültige Kriterien herausgearbeitet und als solche begründet werden? Insbesondere ist aber auch mit den Mitteln der bloßen Religionspsychologie und einer auf ihr aufgebauten Geschichtsvergleichung

das Christentum keineswegs „als Zusammenfassung und reinste Ausprägung der Grundmotive alles religiösen Lebens“ zu erweisen (Methode S. 168). Daß es uns so erscheint, wenn auf dem Boden des psychologischen Verständnisses allein unsere Erfahrung den Schlüssel zum Verständnis fremden Seelenlebens hergibt, ist sehr begreiflich. Das schließt aber an und für sich nicht aus, daß uns eben deshalb an anderen Religionen möglicherweise nur fremd bleibt, was nicht in die Richtung unserer religiösen Erfahrung weist und was unter Umständen jenes Urteil sehr erheblich zu modifizieren geeignet sein könnte [1]).

Soviel über die Andeutungen, die Wobbermin für die Ausführung seines apologetischen Programmes gibt. Schließlich muß es aber auch rein methodologisch noch als verwirrend und irreführend, weil auf nicht genügend klaren Begriffen beruhend beurteilt werden, wenn Wobbermin auf der einen Seite selber eine erkenntnistheoretische Ergänzung der psychologischen Analyse fordert und urteilt, daß z. B. die Metaphysikfrage natürlich, wenn man nicht gegen Windmühlen kämpfen wolle, der erkenntnistheoretischen Frage ein- und untergeordnet werden müsse (Methode S. 86), und wenn er dann doch auf dem Gebiet der Religionswissenschaft mit einem Male wieder die Religionskritik der Religionspsychologie unterordnen will. Vergleiche dafür vor allem die Ausführungen Methode S. 387 (die fast wörtlich gleichlautend sich auch in der vielleicht nur aus Versehen bei der letzten Redaktion stehen gebliebenen Anmerkung S. 377 finden). Nachdem hier Wobbermin für das Gebiet der Erkenntnis festgestellt hat, daß die erkenntnispsychologische Arbeit auf jeden Fall der erkenntniskritischen untergeordnet werden muß, „denn die erkenntniskritische Entscheidung darf nicht ihr letztes Kriterium der Psychologie entnehmen“, fährt er fort: „Für das Gebiet der Religion und der Religionswissenschaft ist aber dann die Analogie nur mit der aus der Natur der Sache sich ergebenden Modifikation durchzuführen. Wohl müssen auch hier die religionskritische und die religionspsychologische Arbeit in Korrelation zueinander treten. Aber hier darf nicht die religionspsychologische Arbeit der religionskritischen Reflexion, sondern es muß umgekehrt die letztere grundsätzlich der ersteren, also die religionskritische Entscheidung der religionspsychologischen Analyse untergeordnet werden und untergeordnet bleiben. Denn in der Religion handelt es sich im letzten Grunde nicht um Erkenntnis, sondern um Glaubensüberzeugung. Diese in ihrem

1) Damit soll selbstverständlich sachlich hier gar nichts behauptet werden. Nur methodologisch ist, scheint mir, dieser Argumentation auf dem Boden der bloßen Religionspsychologie Stichhaltiges nicht entgegenzusetzen.

eigenen Sinn und Gehalt zu erfassen, ist also die Hauptaufgabe aller religionswissenschaftlichen und aller theologischen Arbeit. Deshalb muß hier die religionspsychologische Untersuchung als das letztlich entscheidende angesehen werden". Wenn das wirklich konsequent und also auch für das Grundproblem der Religion als solcher durchgeführt wird, dann heißt das doch nichts anderes als auf eine kritische Begründung der Religion verzichten und vor der Psychologie die Segel streichen.

3.

Aber so wichtig nun auch diese Fragen der Religionsbegründung an und für sich sind, für die Beurteilung der Gesamtleistung Wobbermins stellen sie doch nur gleichsam die letzten Spitzen und Ausläufer seiner Position dar, und es wäre an und für sich sehr wohl denkbar, daß jemand diese unbedingte Ablehnung des Rationalismus für die Begründung der Religion schließlich preisgäbe, Wobbermins apologetischen Standpunkt also nur mit Modifikationen und Ergänzungen sich zu eigen machen könnte, und daß er doch die quaestio facti auf jeden Fall durch die religionspsychologische Methode, so wie sie hier befürwortet wird, in befriedigendster Weise erledigt fände. Es wird also weiter eine Hauptfrage sein müssen, was die religionspsychologische Methode für die quaestio facti tatsächlich leistet, und zwar gehen wir auch hier mit unserer kritischen Betrachtung wieder von hinten nach vorn und erörtern also zunächst die Frage der Dogmatik.

Dabei wird es gut sein, zunächst und vor allen Dingen wieder die Position Wobbermins so scharf wie möglich herauszustellen. Wenn nämlich sonst heute die Frage nach der Bedeutung der Religionspsychologie für die Dogmatik diskutiert wird, dann geschieht das zumeist, wie es ja auch das Nächstliegende ist, von der Voraussetzung aus, daß die Forderung der Religionspsychologie im Sinne der empirischen Psychologie verstanden wird, die sich in ihrer Analyse des religiösen Lebens ja durchaus nicht bloß auf die allgemeinsten allem psychischen Leben gemeinsamen Formen zu beschränken braucht, sondern als empirische Untersuchung sehr wohl auch die Inhalte zu berücksichtigen vermag. Die Frage ist also für gewöhnlich die: Was vermag diese so verstandene empirische Religionspsychologie für die Dogmatik zu leisten? Ist es berechtigt oder bedeutet es vielleicht im Gegenteil eine Aufhebung der eigentlichen dogmatischen Aufgabe, ihr Einfluß oder wohl gar den eigentlich bestimmenden Einfluß auf die Gestal-

tung der Dogmatik einzuräumen? Dagegen ist für das Verständnis Wobbermins von vornherein im Auge zu behalten, daß sein Interesse, soweit er als Systematiker urteilt, dieser empirischen Religionspsychologie nicht gilt oder wenigstens nicht in erster Linie. Daß auch sie ihren Wert hat, bestreitet er keineswegs. Er erkennt vielmehr durchaus an, daß sie der praktischen Theologie sehr wertvolle Dienste leistet. Aber für die theologische Systematik vermag er ihr keine grundlegende Bedeutuug zuzuerkennen. Denn sie kann der Natur der Sache nach nur Einzeltatbestände individuell- und sozialpsychologischer Art darlegen, ihren Tatbestand klarstellen und sie auf ihre gesetzmäßigen Faktoren untersuchen. Sie kann also, soweit das Wahrheitsinteresse in Frage kommt, auch bloß den gegebenen Wahrheitsanspruch einzelner religiöser Individuen oder Individuengruppen verzeichnen, ohne damit die kritische Frage nach Wert und Geltung auch nur vorzubereiten. In der systematischen Theologie hingegen handelt es sich nun gerade nicht um die jeweilige individuelle Ausgestaltung des religiösen Bewußtseins, sondern um seinen von aller individuellen Gestaltung und Ausprägung unabhängigen Gehalt. Der aber ist nur zu gewinnen durch eine Analyse, die nicht einfach empirisch Gegebenes nur konstatiert, sondern die vielmehr darauf ausgeht, aus den in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen der Religion die entscheidenden religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zu erheben. „Denn in dem Wahrheitsinteresse des religiösen Bewußtseins ist die Voraussetzung beschlossen, daß der religiösen Überzeugung Wahrheit zugrunde liegt. Das ist die Bedingung des Wahrheitsinteresses des religiösen Bewußtseins und deshalb auch die Bedingung des religiösen Bewußtseins selbst, da, wie wir sahen, für dieses das Wahrheitsinteresse konstitutiv ist. Geht man aber auf jene Voraussetzung, daß dem religiösen Bewußtsein Wahrzeit zugrunde liegt, ein und geht ihr weiter nach, dann ergibt sich die Folgerung, daß die vorauszusetzende Wahrheit sich in den spezifisch religiösen Motiven des religiösen Bewußtseins geltend macht. Denn wenn überhaupt — der religiösen Überzeugung zufolge — das religiöse Bewußtsein Wahrheit zum Ausdruck bringt, dann muß sich diese Wahrheit durch die treibenden Grundmotive des religiösen Bewußtseins, also durch seine spezifisch religiösen Motive, vermitteln. Und dann kommt es folglich gerade darauf an, die spezifisch religiösen Motive des religiösen Bewußtseins — genauer gesprochen: der verschiedenartigen Ausgestaltungen desselben — zu erfassen und zu verstehen. Die spezifisch religiösen Motive des religiösen Bewußtseins — oder um konkret zu sprechen: die spezifisch religiösen Motive bestimmter religiöser Vorstellungen — das müssen aber

solche sein, in denen sich rein und unverfälscht die religiöse Überzeugung wirksam erweist". Sie sind also dazu aus der Umhüllung andersartiger Motive und Vorstellungen herauszuschälen wie derjenigen naiver Vorstellungsbildung, ästhetischen Empfindens und rationaler Denkarbeit (Methode S. 330 f. 399 ff.). Speziell der Dogmatik aber ist von hier aus die Aufgabe zuzuweisen, „die Gedanken herauszustellen, die für die christliche Religion selbst normativ sind, sofern sie den spezifisch religiösen Motiven der genuin christlichen Glaubenserfahrung entsprechen" S. 420. Das heißt aber nach Wobbermins Auffassung nicht etwa, daß daraufhin der Dogmatiker von der eigenen religiösen Erfahrung ausgehen müsse, oder daß sie gar zur entscheidenden Instanz gemacht werden solle. Vielmehr: indem die religionspsychologische Methode auf die Eigenart der religiösen Erfahrung achten lehrt und indem sie dann nach den Bedingungen dieser religiösen Erfahrung fragt, um von dieser Fragestellung aus die Analyse des religiösen Bewußtseins zu vollziehen, weist sie selbst hin auf die heilige Schrift als die geschichtliche Urkunde der christlichen Religion. Diese allein ist deshalb Quelle und Norm der evangelischen Glaubenslehre, vor allem natürlich das Neue Testament; das Alte Testament dazu, soweit es für das Verständnis der neutestamentlichen Aussagen von bleibender und unentbehrlicher Bedeutung ist. Im Neuen Testament aber darf wiederum (im Gegensatz vor allem zu der von H. H. Wendt vertretenen Auffassung) nicht etwa nur die Verkündigung Jesu als Norm genommen werden, sondern vielmehr das Gesamtzeugnis des Neuen Testamentes von dem Gesamteindruck Jesu Christi — seiner Heilandsperson und seines Heilandslebens — wie es vor allem in den drei Hauptgruppen zum Ausdruck kommt: neben den synoptischen Evangelien in den paulinischen Briefen und den johanneischen Schriften. Die Übereinstimmung dieser Schriftengruppen ist das Kriterium dessen, was als wahrhaft christlich in Anspruch zu nehmen ist, aber nicht die Lehre Jesu. Sofern die Heilige Schrift aber nun als Glaubenszeugnis von dem Gesamteindruck Jesu Christi für die Dogmatik in Betracht kommt, verlangt sie eben die religionspsychologische Betrachtung. „Denn darauf kommt es bei Berücksichtigung dieses Sachverhaltes an, daß die den Worten und Vorstellungen der Heiligen Schrift zugrunde liegenden Glaubensüberzeugungen herausgearbeitet werden. Es müssen dann also die Gedanken- und Vorstellungsreihen der Heiligen Schrift bzw. des Neuen Testamentes von der Fragestellung aus analysiert werden, welches die wirklichen Glaubensüberzeugungen, d. h. die rein religiös motivierten Überzeugungen sind, die in ihnen zum Ausdruck kommen. Folglich müssen jeweilig die treibenden religiösen

Motive erfaßt werden, und von den sprachlichen Ausdrucksformen muß möglichst alles in Abzug gebracht werden, was nicht unmittelbar und direkt durch religiöse Motive bestimmt ist, was aus anderen als direkt religiösen Motiven herstammt, oder soweit es wenigstens durch solche andersartigen Motive mitbedingt und mitbestimmt ist. Aus diesen Umhüllungen muß der spezifisch religiöse — und das heißt hier: der spezifisch christliche — Überzeugungskern möglichst rein erhoben werden." Selbstverständlich ist dabei die Analogie der eigenen religiösen Erfahrung das unentbehrliche methodische Hilfsmittel. Das subjektive Moment ist also nicht einfach auszuschalten — wie überhaupt nicht bei der religionspsychologischen Methode. Aber der damit gegebene Zirkel läßt sich durch eine stete wechselseitige Prüfung des objektiven und des subjektiven Momentes an einander paralysieren. Letztlich aber muß dabei die eigene religiöse Erfahrung grundsätzlich und bedingungslos der Heiligen Schrift untergeordnet werden. „Was sich in solch bewußter Unterordnung unter die Heilige Schrift der eigenen religiösen Erfahrung als Überzeugungskern der den Hauptschriftengruppen des Neuen Testamentes gemeinsamen Vorstellungen ergibt, das hat als Kriterium für die Arbeit der Glaubenslehre zu gelten. So wird durch die religionspsychologische Methode gemeinsame Arbeit in methodisch-eindeutiger Weise auch für die Glaubenslehre ermöglicht und auch voller Ernst mit dem Grundsatz der Reformation gemacht, daß allein die Heilige Schrift berechtigt ist, Glaubensartikel festzustellen und zu begründen" (Methode S. 428 ff.).

Wenn es sich nun darum handelt, dieses Programm zu beurteilen, muß ich mir bei der besonderen Abzweckung dieser Studie versagen, genauer darauf einzugehen, ob Wobbermin im Recht ist, wenn er gegen Wendt ablehnt, die Verkündigung Jesu als letzte Norm für die Glaubenslehre zu nehmen. Die eingehendere Behandlung dieser Frage muß aufgespart bleiben, bis das dogmatische System Wobbermins selbst zu beurteilen sein wird. Verhehlen will ich allerdings auch hier schon nicht, daß ich meine großen Bedenken dagegen habe, wenn Wobbermin statt dessen das den drei Hauptgruppen der neutestamentlichen Schriften Gemeinsame als Kriterium aufstellt. Gewiß ist keineswegs zu bestreiten, daß rein geschichtlich betrachtet das Christentum nicht ausschließlich in den Worten und der Lehre Jesu die Bedingungen seiner geschichtlichen Existenz hat, sondern daß dafür die gesamte Wirksamkeit oder noch besser: die gesamte Persönlichkeit Jesu Christi in Anschlag zu bringen ist (S. 433). Aber auch wer selbst eine weitgehende oder sogar völlige Übereinstimmung zwischen dem pauliniſchen und dem

johanneischen Christentum und zwischen dem, was Jesus gewollt hat, anerkennt — auf das Materielle dieser Fragen ist hier nicht einzugehen — auch der muß doch zum mindesten einräumen, daß nach dem heutigen Stand der theologischen Diskussion diese Übereinstimmung nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden darf, sondern erwiesen werden muß: Ob „das Christentum", mit dem Wobbermin ohne weiteres operiert, sich mit dem, was Jesus gewollt hat, deckt, ist doch gerade das große Problem. Wie aber soll hier eine sachgemäße Entscheidung getroffen werden, ohne daß man grundlegend seinen Standpunkt in dem nimmt, was von den ursprünglichen Intentionen und unmittelbaren Wirkungen des historischen Jesus zu erkennen ist? Anderseits hätte rein logisch die Position Wobbermins doch auch das notwendigerweise zur Konsequenz, daß dort, wo sich damit Übereinstimmendes in den übrigen Hauptgruppen der neutestamentlichen Schriften nicht findet, auch Bestandteile des ursprünglichen Evangeliums Jesu für die Dogmatik ausgeschaltet werden müßten, weil ja doch das in den drei Hauptgruppen Übereinstimmende das Kriterium abgeben soll. Wer möchte das aber wohl befürworten? Im ganzen aber wird nicht verkannt werden dürfen, daß sich von Wobbermins Standpunkt aus nur zu leicht die Gefahr einer harmonisierenden Tendenz einstellt, die die geschichtlichen Tatbestände nicht rein zum Wort kommen läßt — eine Gefahr, die mir auch schon in dem Beispiel, das Wobbermin S. 438 ff. einstweilen für die Anwendung seiner Methode gibt, nicht ganz vermieden scheint.

Doch wichtiger für unsere Arbeit hier ist dann schon die weitere Frage, ob nicht doch vielleicht auch der empirischen Religionspsychologie als solcher mehr Bedeutung für die Dogmatik zugesprochen werden muß, als Wobbermin will. Damit soll durchaus nicht verwischt werden, daß die empirische Psychologie allerdings normative Erkenntnis keineswegs liefern kann. Ich möchte auch ebensowenig bestreiten, daß die Dogmatik gerade darin eine wesentliche, ja sogar die Hauptaufgabe hat, den normativen Gehalt der christlichen Religion herauszustellen. Aber das scheint mir fraglich, ob das ihre einzige Aufgabe bleiben muß und bleiben darf, oder ob nicht vielmehr dann, wenn die Hauptfrage nach dem bleibenden Gehalt erledigt ist, auch in der Dogmatik die Fragen der individuellen Gestaltung des religiösen Lebens ein Recht auf Berücksichtigung haben. Selbstverständlich könnte es sich dabei nicht darum handeln, die unendliche Mannigfaltigkeit der möglichen individuellen Gestaltungen vorzuführen. Das wäre allerdings unmöglich. (So z. B. Wendt in Z. Th. K. 1912, S. 241.) Immerhin aber könnte doch die empirische Psychologie, wofür z. B.

James schon sehr wertvolle Vorarbeit geleistet hat, bestimmte Typen solcher individuellen Gestaltung herausarbeiten und dann vielleicht auch Gesetze. Was dabei herauskäme, das ließe sich natürlich ganz erst übersehen und beurteilen, wenn der Versuch einer derartigen Dogmatik einmal gemacht wäre. Aber das darf m. E. auch so schon behauptet werden, daß von den Bedürfnissen der praktischen Verkündigung aus, der letztlich doch alle Dogmatik dienen will und dienen soll, solcher Versuch sehr mit Freuden zu begrüßen wäre. Ebenso scheint er mir aber auch nicht von der Aufgabe der Dogmatik als solcher ausgeschlossen. Freilich liegt er der herkömmlichen Fassung der Dogmatik fern. Aber das wäre eben die Frage, ob darin nicht vielleicht die alte intellektualistische Auffassung vom Wesen der Religion noch in etwas nachwirkt und ob nicht die umfassendere Bestimmung der Aufgabe, wie sie mir vorschwebt, erst ganz die Konsequenzen dessen zieht, daß die Theologie für uns eben nicht mehr doctrina de deo et rebus divinis ist, sondern grundlegend Wissenschaft von der Religion, die darum nun aber auch sachgemäß beides berücksichtigen sollte: den bleibenden allgemeingültigen Gehalt, der in der Religion steckt, und die Seite der psychologisch-individuellen Verwirklichung dieses Gehaltes. Auch hier wird sonst tatsächlich nur zu leicht als allgemeingültiger Gehalt behandelt, was tatsächlich auf die psychologische Seite gehört. Ich erinnere nur an die Lehre von der Erlösung.

Doch auch das nun mehr nur nebenbei. Es erschien mir immerhin wichtig genug, um in einer Erörterung über die Bedeutung der Religionspsychologie für die systematische Theologie nicht ganz übergangen zu werden. Aber die Hauptfrage, um die es in diesen Zusammenhängen geht, ist es allerdings nicht. Die muß vielmehr dahin lauten, was Wobbermins Methode auf jeden Fall für die Aufgabe leistet, die er selbst der Dogmatik setzt: den normativen Gedankengehalt des Christentums zu entwickeln. Allerdings wird auch diese Frage endgültig erst zu beantworten sein, wenn die ausgeführte Dogmatik Wobbermins vorliegt. Aber die Beispiele, die er in seinen früheren Veröffentlichungen und auch in dem Buch über die Methode bietet, genügen doch immerhin, um wenigstens ein paar Fingerzeige für die Beurteilung zu geben.

In erster Linie scheint mir da ein Aufsatz aus der Christlichen Welt 1913 sehr lehrreich. In Nr. 20 dieser Zeitschrift hatte von Zastrow den Jenseitsglauben mit Gründen des modernen Denkens, wie er das faßt, angegriffen Sp. 458 ff. Darauf antwortet Wobbermin in Nr. 24 und 25 Sp. 554 ff., 578 ff. Zunächst erkennt er — neben anderem — an v. Zastrows Kritik als

durchaus berechtigt an seine Stellungnahme gegen den Traditionalismus und Dogmatismus, der in der Kirche, aber vielfach auch in der Theologie, immer noch eine so große und doch zweifellos den Prinzipien der Reformation widersprechende Rolle spiele. Aber um darüber wirklich hinauszukommen, scheint es Wobbermin nun nicht aussichtsvoll, die Problemstellung, wie v. Zastrow tut, schließlich doch wieder an der kirchlichen Überlieferung zu orientieren und so dann zwischen traditionalistischer Gebundenheit und rationalistischer Eigenmächtigkeit hin- und herzuschwanken, sondern es gilt vielmehr grundlegend zu fragen nach Sinn und Bedeutung des Jenseitsglaubens für das christlich-religiöse Bewußtsein. Dann muß sich zeigen: „Der Jenseitsglaube steht in der christlichen Religiosität in der unmittelbarsten und engsten Verbindung mit dem Grund- und Kernstück der Religiosität, mit dem Gottesglauben in seiner spezifisch christlichen Ausgestaltung." Genauer: „wenn mit dem Gedanken des lebendigen ewigen Gottes, in dem sich der christliche Gottesglaube ausspricht, Ernst gemacht wird, und wenn zugleich der Glaube streng im Sinne des Neuen Testamentes also des Vertrauensverhältnisses gefaßt wird, dann ergibt sich daraus von selbst die Tendenz, auch das Subjekt dieses Glaubensverhältnisses in die Sphäre der Ewigkeit hineinzuziehen, der sein Objekt — Gott — angehört. Christlicher Gottesglaube und Jenseitsglaube (Ewigkeitsglaube) gehören also, um im Bilde zu sprechen, zu einander wie die zwei Seiten einer Münze oder wie die zwei Dimensionen einer Fläche" Sp. 578. In ähnlicher Weise führt Wobbermin an anderer Stelle auch den Wunderglauben auf seinen eigentlich religiösen Gehalt zurück, indem er als sein psychologisches Motiv den Vorsehungsglauben aufdeckt, der sich eben in der Wundervorstellung Ausdruck schaffe (Der christliche Gottesglaube S. 62 f., Methode S. 397 ff. Anm.). Für den Trinitätsglauben stellt die transzendental-psychologische Analyse als Überzeugungs- oder Wahrheitskern heraus: „Der allmächtige Schöpfer-Gott, der zugleich der Welt und Geschichte lebendig durchwaltende (in Jesus Christus offenbare) Erlöser-Gott ist, ist ein geistig-ethisch-persönlicher Gott, er ist heiliger Liebeswille" (Zum Streit über die Religionspsychologie S. 23 ff.). Ebenso wird auf diese Weise als eigentlicher d. h. religiöser Kern der eschatologischen Fassung des Reichsgottes-Gedankens gefunden: „Die glaubensmäßige, aber als solche unbedingt sichere Überzeugung von der absoluten Realität und dem absoluten Wert der transzendenten Wirklichkeit, des überzeitlichen Gottesreiches" (Methode S. 438 ff.).

Vor allen Dingen das erste Beispiel zeigt nun aber, wie mir scheint, auch ganz besonders deutlich, wie wertvoll für die dogma-

tische Vertretung des Christentums und seiner Gedanken in der Tat das ist, was Wobbermin will. Nachdem hier Wobbermin den Sinn des Jenseitsglaubens so wie oben zitiert festgelegt hat, kann er weiter so argumentieren: „Wenn also wirklich, wie v. Zastrow behauptet, die Forschungsergebnisse der neueren Theologie die Grundlage des spezifisch christlichen Jenseitsglaubens «zerstört» haben sollen, dann müssen sie entweder den christlichen Gottesglauben oder jenes Verhältnis restloser Korrelativität aufgelöst, als unmöglich erwiesen haben. Von beiden ist mir nichts bekannt" S. 578 f. Selbstverständlich weiß Wobbermin sehr genau, daß er damit nicht eine Erkenntnis im Sinne des wissenschaftlichen Erkennens entwickelt hat, sondern einen Glaubensgedanken, wir könnten vielleicht auch sagen: eine Deutung der Wirklichkeit von dem Grundfaktum des christlichen Glaubens aus. Er betont ja selbst immer wieder, daß die christliche Glaubenserkenntnis eben Glaubensüberzeugung ist und möchte deshalb den Begriff Erkenntnis für sie am liebsten ganz vermieden wissen. Aber für den Standpunkt des Glaubens, wie er in der Dogmatik der einzig legitime Standpunkt ist, hat er damit auf jeden Fall auch eine ganz feste Position gegenüber allen einzelnen Einwänden und Bedenken unter den Füßen, und zugleich ist es von hier aus auch erst möglich, den Sinn und Gehalt solcher Vorstellung voll zu entwickeln, wie es dem christlichen Glauben entspricht. So darf aber auch im ganzen von diesen Beispielen aus geurteilt werden, daß hier in der Tat ein Weg gewiesen ist, in der Dogmatik über den Traditionalismus und Dogmatismus ebenso wie über rationalistische Eigenmächtigkeit und Vergewaltigung hinauszukommen.

Aber so rückhaltlos ich das nun als Verdienst der Wobbermin'schen Auffassung von der Dogmatik anerkenne, — anderseits legen jene Beispiele selbst nahe, hier nicht abzuschließen, sondern eine Frage, ein Bedenken zu erheben. In der Durchführung der Beispiele selbst und ebenso in dem grundlegenden Programmentwurf ist immer von treibenden Grundmotiven und -tendenzen die Rede, auch geradezu von dem psychologischen Motiv z. B. der Wundervorstellung, und es wird aller Nachdruck darauf gelegt, daß die transzendental-psychologische Methode eben ermögliche, diese Grundmotive und -tendenzen herauszustellen, denn damit sei dann das Kriterium für die Beurteilung des Wahrheitsanspruches dieser Vorstellungen gegeben, da die im allgemeinen von dem Standpunkt der Religion aus prinzipiell als möglich vorauszusetzende religiöse Wahrheit im einzelnen der Natur der Sache nach sich eben in diesen spezifisch religiösen Motiven des religiösen Bewußtseins geltend machen müsse. Aber nun sehe man etwa die Ausführungen

über den eschatologischen Charakter der Reichsgottes-Predigt daraufhin etwas genauer an, wonach dessen religiöser Überzeugungskern fundamental darin bestehen soll: „Mit den Anschauungsmitteln des empirischen Vorstellens soll . . . doch der absolut überempirische Charakter des Reiches Gottes sichergestellt werden. Es gibt außer der empirischen raum-zeitlichen Wirklichkeit eine Wirklichkeit anderer höherer Art, die ihrem Wesen und Wert nach völlig über jene hinausliegt und doch in sie hineinragt und von ihr aus zu ergreifen ist — die Wirklichkeit, das Reich des lebendigen ewigen Gottes." Allerdings fügt Wobbermin dann sofort zur Ergänzung hinzu, daß die eschatologische Vorstellung ihre Pointe erst in der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Erscheinung des Reiches Gottes hat. Aber auch das muß dann Wobbermins Überzeugung nach erst entsprechend umgearbeitet werden: „Soll nun damit das zeitliche Schema nicht doch wieder festgehalten werden [— weil es sich nämlich nicht in Wobbermins Deutung einfügen würde —], so kann diese Erwartung nur die Sicherheit und Festigkeit des Glaubens an jenes höchste Heilsgut abspiegeln." Aber nun frage ich — und ich meine, so muß jeder fragen, der ganz unbefangen diese Ausführungen liest —: Ist es für einen historisch denkenden Menschen möglich, in dieser Zurechtlegung der urchristlichen Gedanken und Hoffnungen dnrch den modernen Christen und Theologen irgendwie die für die Frommen des Neuen Testamentes selbst in der Wirklichkeit ihres religiösen Lebens entscheidenden Grundmotive und -tendenzen zu sehen? Oder um wenigstens noch ein Beispiel hinzuzufügen: Die Wundervorstellung soll als auf ihr psychologisches Motiv auf den Vorsehungsglauben zurückgeführt werden, der sich in ihr einen Ausdruck schaffe. Zeigt nicht aber auch hier wieder die Wirklichkeit urchristlichen Lebens tatsächlich ganz andere Tendenzen am Werk und zwar — das ist sehr wohl zu beachten — Tendenzen, die auch ihrerseits durchaus in die Sphäre des religiösen Lebens hineingehören, die also auch übrig bleiben, wenn wir nach Wobbermins Rezept die rein religiösen Motive dadurch zu gewinnen versuchen, daß wir sie aus der Umhüllung andersartiger Motive und Vorstellungen wie derjenigen naiver Vorstellungsbildung, ästhetischen Empfindens und rationaler Denkarbeit herausschälen? Man vergleiche dazu nur etwa die geschichtlichen Ausführungen in Weinels Neutestamentlicher Theologie S. 144 ff. 221 f. 452 f. Wenn also nach dem methodologischen Ansatz hier die gemeinsamen Vorstellungen der Hauptgruppen der neutestamentlichen Schriften auf ihre treibenden Kräfte hin analysiert werden sollten und zwar unter dem Gesichtspunkt, daß unsere Überzeugung durchaus dem hier gegebenen Befund unterzu-

ordnen wäre, müßte dann nicht ein ganz anderes Resultat herauskommen, als es Wobbermin hier bietet?

Aber vielleicht würde Wobbermin uns hier entgegenhalten, daß mit dieser Argumentation der Charakter der Transzendentalpsychologie ganz verkannt sei. Denn ihr komme es eben nicht darauf an, alle Motive, auch nicht alle Motive religiöser Art zu verzeichnen, wie sie in der empirischen Wirklichkeit das religiöse Vorstellungsleben eines einzelnen Christen oder ganzer Gruppen gestalten, sondern ihr Absehen sei von vornherein nur auf die Tendenzen und Motive gerichtet, die den Wahrheitsanspruch der betreffenden Vorstellung begründen und die eben deshalb als die rein religiösen Tendenzen und Motive anzusprechen seien. Unter diesem Gesichtspunkt sei also unter den tatsächlichen Motiven erst noch eine Auswahl zu treffen. Aber auch das träfe nun doch nicht den obigen Einwand und vermöchte ihn nicht zu entkräften. Zwar daß darin ein Zirkel sich ankündigt, das dürfte ja nicht entgegengehalten werden, denn das erkennt Wobbermin selbst als unvermeidlich an für das Ganze der religionspsychologischen Methode; das zu paralysieren schlägt er vor, „von der eigenen religiösen Erfahrung aus fremdes religiöses Seelenleben verstehen lernen, so den Blick für die Eigentümlichkeiten des spezifisch Religiösen schärfen, mit geschärftem Verständnis zur Beobachtung des eigenen religiösen Bewußtseins zurückkehren und diesen Prozeß wechselseitiger Förderung im Erfassen, Verstehen und Deuten der eigenen und fremden Ausdrucksformen religiösen Lebens immer weiter ausdehnen und immer intensiver und innerlicher gestalten“ (Methode S. 408 f.). Ausschlaggebend ist aber ein anderes: Die Behauptung oben geht ja gar nicht dahin, daß jene als treibende Motive und Tendenzen von Wobbermin bezeichneten Gedanken nicht die einzigen Motive seien, die dort am Werk gewesen sind — nur unter dieser Voraussetzung aber hätte die Aufgabe einen Sinn, sie aus den anderen herauszuschälen —; was behauptet wird und was, scheint mir, jeder Historiker bestätigen muß, ist vielmehr, daß jene vermeintlichen Grundmotive und -tendenzen Motive und Tendenzen in Wirklichkeit gar nicht gewesen sind, wenigstens nicht in dem Sinn, in dem die Psychologie einzig und allein davon reden darf, sondern daß sie vielmehr Zurechtlegungen durch den Dogmatiker bedeuten, die rechtmäßigerweise zunächst nur anzeigen, in welchem Sinne er sich jene Vorstellung zu eigen zu machen vermag, die unter der Hand für Wobbermin dann aber erst zum „eigentlichen“ Sinn jener Vorstellungen und schließlich zu den „eigentlich“ treibenden Kräften und Motiven werden, — einem Begriff, der für die empirische Forschung einfach ein Unbegriff ist, aber auch in

das Gebiet der Psychologie auf jeden Fall überhaupt nicht hineingehört, auch wenn sie als Psychologie unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses von der empirischen Psychologie unterschieden werden soll. Das schließt selbstverständlich durchaus nicht aus, daß in anderen als den oben zitierten Fällen der von dem Dogmatiker herausgearbeitete Begriff tatsächlich nur das auf den uns heute gemäßen Ausdruck bringt, was den betreffenden Vorstellungen ursprünglich als Tendenz und Motiv zugrunde gelegen hat; aber das darf unter methodologischem Gesichtspunkt doch nur als Zufall genommen werden und könnte unter allen Umständen für jeden einzelnen Fall immer nur mit den Mitteln empirischer historisch-psychologischer Forschung untersucht und entschieden werden. Für die Charakteristik der dogmatischen Methode aber ist aus den Ausführungen Wobbermins vielmehr das als entscheidend herauszuheben, daß es ihr darauf ankommt, die gegebenen religiösen Vorstellungen wie z. B. den Jenseitsglauben — mögen sie empirisch-historisch erwachsen sein wie sie wollen — auf das grundlegende religiöse [christliche] Prinzip zu beziehen und von hier aus zu bestimmen. Denn die Beziehung auf dieses Prinzip — bei dem Jenseitsglauben also z. B. das Verhältnis restloser Korrelativität zu dem christlichen Gottesglauben — ermöglicht allein, den bleibenden Sinn und Gehalt jener Vorstellungen herauszuarbeiten, mögen sie geschichtlich selbst zunächst in anderem Sinne gebraucht worden sein. Das aber begründet dann eben auch ihren Anspruch auf Wahrheitsgeltung im Rahmen einer christlichen Dogmatik, wie denn auch Wobbermin in dem öfter angeführten Aufsatz nur zwei Möglichkeiten einer Widerlegung des christlichen Jenseitsglaubens zugesteht: entweder muß dieses Verhältnis restloser Korrelativität oder aber das Grundprinzip des Gottesglaubens selbst aufgelöst und als unmöglich erwiesen werden.

Auch so ist es selbstverständlich durchaus wertvoll für den Dogmatiker, in der Herausarbeitung seiner dogmatischen Begriffe, so wie Wobbermin will, eigene Überzeugung und Erfahrung und die Glaubenszeugnisse der Heiligen Schrift immer in engster Fühlung zu halten. Daraus kann nur reichste Förderung erwachsen, sofern wir in der Heiligen Schrift die Urkunden der klassischen Zeit unserer Religion haben, und hier hat also gerade auch die religionspsychologische Arbeit ein reiches Feld der Betätigung. Aber das darf nicht dahin überspannt werden, als ob alle einzelnen Begriffe, beispielsweise der Wunderbegriff, aus dem abgeleitet werden müßten, was sich in der Heiligen Schrift gerade darüber findet. Ausschlaggebend ist dafür vielmehr, welchen Platz der betreffende Begriff im ganzen des in seiner Gesamtheit durch stete

Fühlung mit der Heiligen Schrift bestimmten christlich-religiösen Lebens hat. Das allein kann über seine Berechtigung oder Nicht-Berechtigung entscheiden und kann ihm auch erst seine genuin-christliche Bestimmtheit geben — unter Umständen auch über das Urchristentum hinaus oder im Gegensatz zu seinem Brauch. Hier, in der Vertiefung in die innersten Zusammenhänge religiösen Gegenwartlebens, hat so auch die religionspsychologische Analyse erst noch ihr bestes zu leisten.

4.

Die Ausführungen über die Dogmatik haben also als letztes Resultat ergeben, daß die Beziehung auf das grundlegende religiöse Prinzip es ist, die es ermöglicht, den „eigentlich" religiösen Kern und Sinn der religiösen Vorstellungen herauszuarbeiten und zugleich — die Gültigkeit dieses Prinzips vorausgesetzt, wie das die spezielle Dogmatik tut — ihren Wahrheitsanspruch zu begründen. Aber wie steht es nun mit der Herausstellung dieses Prinzips selber? Der Gedankengang der Untersuchung führt darauf, zum Schluß auch noch diese Frage aufzunehmen und ganz kurz wenigstens die Leistungsfähigkeit der Transzendentalpsychologie unter diesem Gesichtspunkt zu prüfen.

Dabei wird meinem Urteil nach zunächst durchaus anerkannt werden dürfen, daß es hier allerdings seine große Aufgabe hat, wie Wobbermin will, auf dem Wege der psychologischen Durchleuchtung der Geschichte von unserer Erfahrung aus die Wirklichkeit zu deuten und dann wiederum unsere Erfahrung durch diese Berührung mit der objektiven Wirklichkeit zu reinigen, zu erweitern und zu vertiefen. Tatsächlich wird darin im allgemeinen die wissenschaftliche Besinnung auf das Wesen der Religion, und dann auch wieder des Christentums, Einleitung und Vorbereitung finden, auf diesem Wege sich also gleichsam der naturwüchsige, psychologische Begriff vom Wesen der Religion und des Christentums bilden. Ebenso wird das auch weiterhin dazu genügen, offensichtliche Vergewaltigungen als solche zu entdecken. Aber dann beginnt erst das eigentlich wissenschaftliche Problem: Wie steht es dann, wenn hier nun Deutung gegen Deutung steht. Ich darf das, was ich meine, vielleicht an einem Beispiel etwas veranschaulichen, das mir zufällig gerade dieser Tage aufgestoßen ist, an einem Aphorismus über das Gebet, der folgendermaßen lautet: „Gebet ist Konzentration. Jede große Kunstleistung ist ein Gebet und die Erhebung, die es spendet, des Gebetes Erfüllung" (Kordelia Ludwig). Selbstverständlich hat die Urheberin dieses Aus-

spruches gewußt, daß wir für gewöhnlich unter Gebet noch ganz etwas anderes verstehen. Aber wenn es sich ihr in jenem Ausspruch — was ich nicht weiß — nicht etwa bloß um ein gelegentliches Aperçu, sondern um einen Ausdruck der tiefsten Überzeugung gehandelt hat, dann würde sie wohl darauf antworten: So — als ein Gespräch des Herzens mit einem transzendenten Gott — werde das Gebet eben nur auf einer unentwickelteren Stufe der Selbsterkenntnis des Religiösen gefaßt. Aber sein tiefster Kern, sein „eigentlicher" Sinn werde erst mit jener Definition als Konzentration erfaßt. Das sei nicht nur ein Ausweg, um überhaupt das Gebet noch irgendwie mit unserer sonstigen Erkenntnis in Einklang zu bringen, sondern darauf komme tatsächlich alles Beten recht verstanden im letzten Grunde hinaus. In dieselbe Richtung der Problemstellung weist es auch, wenn z. B. Simmel (vgl. oben S. 105) zunächst durchaus anerkennt, daß die Beziehung auf das Traszendente in aller ausgeprägten Religion, spez. im Gottesglauben sich findet, dann aber durch einen Akt transzendental-psychologischer Analyse diese Beziehung auf das Transzendente dahin erweicht, daß die Seele genau genommen damit nur ihre eigenen Kräfte sich selbst gegenüber stelle. So wird aber auch ganz allgemein und ganz grundsätzlich anzuerkennen sein, daß es solchen Deutungen gegenüber niemals helfen kann, sich auf historisch-psychologische Data zurückzuziehen. Denn immer wird namentlich kräftige religiöse Eigenerfahrung dagegen behaupten, daß das alles ja wohl historisch betrachtet recht und gut sei, daß man aber mit der eigenen Deutung den „eigentlichen" Sinn erst herausgeholt habe — und die Wissenschaft wird das mit den Mitteln der Psychologie nicht widerlegen können; denn jedes einzelne Bewußtseinsphänomen ist, wenn man sich überhaupt erst einmal auf die Fragestellung nach dem „eigentlichen" Sinn eingelassen hat, durchaus keine feste eindeutige Gegebenheit, sondern erhält seine endgültige Deutung erst von der Gesamtanschauung her, der es eingeordnet wird. So muß also, um überhaupt zu festen Daten kommen zu können, auf jeden Fall über die Psychologie hinausgegangen werden — auch wenn sie dann, wenn erst der Kern gewonnen ist, um den sich alles kristallisieren muß, von neuem wertvolle Dienste leisten kann, um das Skelett mit Fleisch und Blut zu umkleiden.

Aber dazu kommt auch noch ein anderes: Wo Wobbermin selbst ausdrücklich über diese Fragen spricht, da klingt es immer so, als sei die letzte und darum endgültig entscheidende Wirklichkeit für uns im religiösen Bewußtsein als solchem gegeben. Beispielsweise: „Auf das religiöse Verhältnis selbst kommt also hier im

letzten Grunde alles an. Und da uns dieses religiöse Verhältnis der Wechselbeziehung zwischen Gott und dem Menschen nur von der Seite des Menschen her faßbar und zugänglich ist, so kommt folglich alles auf die spezifische Gestaltung der religiösen Erfahrung oder des religiösen Bewußtseins[1]) an. Eine bestimmte Struktur des religiösen Bewußtseins muß als das eigentlich entscheidende aufgezeigt und bewertet werden.... Es muß also eine bestimmte Bewußtseinsstellung des religiösen Seelenlebens sein, die das Kriterium für die Eigenart der christlichen Religion abgibt" (Christl. Welt 1913, Sp. 556). Aber kommt darin nun wirklich das zum Ausdruck, worum es hier letztlich geht? Keineswegs! Wenn vielmehr der „eigentlich" religiöse Kern mehr sein soll als eine bloße Zurechtlegung, wenn er zugleich irgendwie auch als „eigentlich" treibende Kraft bewertet werden soll — und darauf wird es allerdings für den Frommen zuletzt hinauskommen —, dann muß uns auch diese Aufgabe wieder über das Gebiet der Psychologie hinausführen in das Gebiet der Geschichtsphilosophie und Metaphysik hinein. Denn dieses beides so über die nächste Wirklichkeit hinaus in Beziehung zu setzen, das wäre doch gar nicht möglich, wenn wirklich die psychologisch eruierbaren Kräfte und Tatsachen das Ganze erschöpften und wenn also nicht, wie das Eucken vor allem immer wieder betont, zwischen Bewußtsein und Tat, zwischen Begründung in den Zusammenhängen des selbständigen Geisteslebens und zwischen psychologischer Hinbewegung dazu unterschieden werden müßte.

Es kann hier nun selbstverständlich nicht die Aufgabe sein, das im einzelnen genauer auszuführen und zu begründen. Ich kann dafür nur auch hier wieder auf die Philosophie und speziell auf die Methode Rudolf Euckens verweisen, die nach ihrer wissenschaftlichen Seite längst noch nicht genügend gekannt und gewürdigt wird. (Vgl. dazu auch mein Buch über „Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie" Leipzig 1912, das eben diesen Zusammenhängen genauer nachgeht.) Hier sei aber zum Schluß wenigstens das noch ganz kurz hervorgehoben, daß es auf die Art dann auch möglich ist, für die Begründung der Religion über Wobbermin hinauszukommen und doch die Gefahr einer Rationalisierung der Religion zu vermeiden. Denn einmal wird von hier aus durchaus anerkannt werden können, daß die einzelnen Gedanken, die die Religion über Gott, Welt und Mensch entwickelt, nicht in rationale Philosophie umgesetzt werden können. Anderseits aber führt auch für die Be-

1) Sperrungen hier und im folgenden von mir.

gründung des Grundfaktums der Religion ſelbſt dieſe Philoſophie über alle Intellektualiſierung und Rationaliſierung hinaus, indem ſie gerade urſprünglichere Kräfte aufzudecken und zur Anerkennung zu bringen ſucht, als ſie das menſchliche Bewußtſein, die Domäne der Pſychologie, von ſich aus aufzubringen vermag.

Miszelle.

Das Kuratorium der Richard Rothe-Stiftung hat einen Preis ausgeſchrieben über das Thema:

„Richard Rothes Beurteilung Luthers und der Reformation."

Bearbeitungen ſind bis zum 31. Oktober 1917 einzuſenden an Geheimen Kirchenrat Prof. Dr. Lemme in Heidelberg. Name in Kouvert mit Motto. Preis 200 Mark.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Abhandlungen.

1.

Das Urchriſtentum im Lichte unſerer Zeit

Von

Prof. D. **Ernſt von Dobſchütz** in Halle.

Die Zeiten wechſeln und die Frageſtellungen wandeln ſich. Einſt hieß die Parole: zurück zum Urchriſtentum. Man ſuchte Licht und Heil bei der klaſſiſchen Zeit, in den Tagen der Apoſtel. In einer Erneuerung des apoſtoliſchen Chriſtentums glaubte man das Heilmittel für alle Schäden der eignen Gegenwart finden zu ſollen. Heute iſt uns das Urchriſtentum ſelbſt ein Problem, und wir ſuchen aus der Gegenwart, aus den uns wohlbekannten Verhältniſſen der eignen Zeit Aufſchluß über das zu erhalten, was wir an dem Zeitalter der Apoſtel nicht verſtehen. Der Gegenwartsbeziehung kann keine Geſchichtsbetrachtung ganz entraten. Es kommt nur darauf an, daß ſie nicht zu einer Gefahr für die geſchichtliche Betrachtung wird. Einſt dogmatiſierte man: quod semper, quod ubique, quod ab omnibus: Es mußte immer das gleiche gelten, immer dasſelbe geweſen ſein. So trug man ſich ſelbſt mit all ſeinen Idealen und Wünſchen in die Vergangenheit zurück und beſchaute dann in dieſem Spiegel die

eigne Wirklichkeit. Heute herrscht der Gedanke der Entwicklung, und damit der Umbildung, der Verschiedenheit. Wenn man heute zwei Zeiten vergleicht, besteht immer die Gefahr einesteils des Modernisierens, d. h. falscher Annäherung der Vergangenheit an die Gegenwart, andernteils des Archaisierens, d. h. falscher Betonung des Abstandes. Liberalismus, Vermittlungstheologie, aber auch die Neuorthodoxie des 19. Jahrhunderts modernisierten; die religionsgeschichtliche Richtung des 20. Jahrhunderts archaisiert gern. Damit aber geht das lebendige Interesse verloren, das wir an der Vergangenheit nehmen.

Tatsächlich ist es nur förderlich für das Verständnis der Geschichte, wenn wir uns den Blick schärfen und das rechte Augenmaß gewinnen an den Verhältnissen der Gegenwart. Die Gefahr falschen Modernisierens tritt um so weniger auf, je klarer wir uns dabei unseres Verfahrens bewußt bleiben. Das war der Vorzug der römischen Geschichte Mommsens, das ist auch der Vorzug der neuesten Darstellungen des Urchristentums: sie suchen an bekannten, geläufigen Vorstellungen anknüpfend die schattenhaften Umrisse vergangener Zeiten mit Leben zu erfüllen.

So fragen wir nicht: was hat das Urchristentum uns und unserer Zeit zu sagen, sondern stellen einmal das Urchristentum in das helle Licht unserer Zeit.

1. Enthusiastische Bewegungen sind stets von kurzer Dauer; an die Stelle der nachlassenden Begeisterung muß straffe Ordnung treten, wenn die Sache selbst nicht zugrunde gehen soll.

Großes haben wir erlebt in diesen Kriegsjahren und erleben es noch fortgesetzt. Was war es für eine Begeisterung, die durch unser Volk zog im August 1914! Wie drängten sich die Kriegsfreiwilligen zu den Fahnen, die Scharen von Frauen und Mädchen zur Liebesarbeit des Roten Kreuzes. Es schien, als sei aller Egoismus hinweggefegt von der gewaltigen Sturmflut vaterländischer Begeisterung; alle Alters- und Klassenunterschiede verschwanden; das Kaiserwort: „Ich kenne keine Parteien mehr" fand begeisterten Widerhall in allen Herzen. Jubelnd erschollen die Vaterlandslieder; tief ging die Woge frommer Erhebung; die

Kirchen überfüllt; die Macht der Sünde schien gebrochen; man sprach von einer religiösen Wiedergeburt des ganzen Volkes.

Wir stehen im dritten Kriegsjahr: wie anders ist das alles geworden: der Gesang ist verstummt; die Zähne aufeinandergepreßt tut jeder seine Pflicht; draußen stehen sie, eine stählerne Mauer; drinnen schaffen sie und darben sie, Männer und Frauen; viele wund am Leibe, wund am Herzen. Die laut sich äußernde Frömmigkeit hat einer stillen Resignation Platz gemacht. Daneben zeigt sich, daß die Menschen doch noch die alten Menschen sind mit ihrer Selbstsucht, ihrem Parteigeist, ihrer oberflächlichen Vergnügungssucht. Und doch ist es anders geworden: wer arbeitet, arbeitet intensiver; und auch solche arbeiten, die das bislang nicht taten. Es ist ein heilsamer Zwang da. Alles ist obrigkeitlich geregelt. Der Individualismus hat einem Gemeinprinzip weichen müssen. Was die hellauflodernde Begeisterung tat — oder auch nicht tat —, das tut das eherne Muß, das Gefühl der Pflicht, die heilige Ordnung — wir halten durch!

Im Lichte dieser Erfahrungen der Kriegszeit verstehen wir das Wichtigste am Urchristentum, das eigentlich große Problem desselben: den Enthusiasmus, sein Abflauen, den Übergang in den Katholizismus.

Daß das Urchristentum in erster Linie als eine enthusiastische Erscheinung betrachtet werden muß, ist eine der wichtigsten Erkenntnisse der neueren Forschung, die wir vor allen Dingen Harnack und Sohm verdanken. Nicht als Kirche tritt es auf mit festen Formen, nicht als Religion mit neuer Lehre: es ist zunächst eine messianische Bewegung innerhalb des Judentums, die dann aber mächtig übergreift in die Heidenwelt und bald die jüdischen Eierschalen ganz von sich streift.

Großes hatten die Jünger erlebt. Ein Jahr — oder zwei oder drei — hatten sie in der engsten Gemeinschaft mit Jesus die Kräfte der Gottesherrschaft gespürt: wo er hinkam, wichen die bösen Geister; wo er war, schwand die Sünde, breitete sich Freude und Seligkeit aus. Auch unter ihrer eignen Hand wurden die Kranken heil; auch sie durften das Nahen der Gottesherrschaft ankündigen und dafür Dank und Freude ernten — freilich auch

Haß und Verfolgung. Aber das war ja nach des Herrn Wort nur ein untrügliches Zeichen für echte Jüngerschaft, für sichere Teilnahme am Gottesreich. Eine Volksbewegung ohnegleichen hatten sie in Galiläa miterlebt: einen Triumphzug nach Jerusalem. Und hier kam das größte: auf eine ganz unerwartete Katastrophe, welche sie für einen Augenblick außer Fassung brachte, war die Offenbarung des durch den Tod hindurch lebendigen, siegreichen Herrn gefolgt: es war doch Gottes Sache gewesen; er war dennoch, ja gerade so der Messias, dessen baldiger Wiederkunft zum Gericht sie in gespannter Erwartung entgegensehen durften. Zu wiederholten Malen durften sie seiner Gnadengegenwart innewerden. Bald folgte auch die sich im Ausbruch des Zungenredens kundgebende Erfahrung, daß der für die Tage des Messias verheißene Geist wirklich über die Gemeinde ausgegossen war; es zeigte sich, daß Wunderkräfte die Predigt von Jesus dem Messias begleiteten; Propheten erstanden; einfache Leute sahen sich als Führer, als Pfleger der Gemeinde mit Gaben und Fähigkeiten ausgestattet, die sie nie in sich geahnt hatten, die nur der Geist Gottes ihnen hatte geben können. Die Gemeinde lebte in einer einzigartigen Stimmung des Frohlockens, und das unter dem Druck äußerer Verfolgung und in Nöten der Armut. Die Begeisterung riß einzelne zu den größten Opfern hin: sie verkauften Hab und Gut zum Besten der Gemeinde. Andere gaben ihr Leben freudig zum Opfer. Und das Wunder der Wunder geschah: der Feind, der Verfolger ward bekehrt, wurde gewonnen, wurde zum Verkünder der von ihm bekämpften Lehre, zum Apostel Jesu Christi. Und als nun das Evangelium seinen Weg nahm über die Grenzen des jüdischen Landes hinaus in die großen Griechenstädte, als es auch in die Heidenwelt drang, da zeigten sich hier dieselben enthusiastischen Erscheinungen: Prophetie und Zungenrede, Gabe der Geisterprüfung und der Auslegung, Gaben der Rede und der Heilung, Kraftwirkungen aller Art; Begabung in Gemeindeleitung und in Gemeindedienst. Ein wunderbarer Reichtum an Geistesgaben! Was aber die Hauptsache war: sie alle fühlten, daß der Geist sie fröhlich und selig machte, indem er ihnen die Gewißheit der Liebe Gottes, der Gotteskindschaft, Erhörungs-

gewißheit beim Gebet und Freudigkeit zu jedem guten Werk schenkte: Paulus wurde nicht müde, rühmend die Gnade des Herrn zu bekennen, gerade unter dem Druck äußerer Krankheit, Drangsal und Verfolgung.

Dieses Hochgefühl löste den Trieb zu allerlei besonderen Leistungen des einzelnen im Dienste der Gemeinschaft aus. Das Bewußtsein, der großen Gemeinde der Erwählten anzugehören, schloß alle eng zusammen, stärkte den einzelnen. Es war nicht nur Theorie, daß sie neue Geschöpfe seien: sie waren wirklich andere geworden. Der Selbstsuchtstrieb, die Sinnlichkeit traten hinter dem Gemeinwohl, hinter den Fragen und Bedürfnissen der geistlichen Welt zurück. Einer Verfassung, rechtlicher Normen bedurfte es gar nicht. Darin hat Sohm gegen Loening — den besten Vertreter der älteren juristisch gefärbten Theorie von den Anfängen der Gemeindeverfassung — unzweifelhaft recht; das hat O. Scheel teilweise im Anschluß, teilweise auch im Gegensatz zu Harnack gut dargelegt [1]). Es gab keine Ämter, die durch Wahl übertragen, mit bestimmten Rechten und Pflichten ausgestattet gewesen wären: wen der Geist trieb, der handelte; alles hing von freiwilligen Leistungen ab, die aus der Begeisterung heraus geboren wurden. Die Kirche, das neue Gottesvolk war die Gemeinschaft der Erwählten, die Gemeinde der Heiligen. Geistesträger leiteten sie. Geistesträger aber war in gewissem Sinne jeder Christ, konnte, je nach Gottes unerforschlichem Willen, jeder jeden Augenblick werden.

So kann man das Urchristentum schildern, wenn auch nicht verkannt werden soll, daß dies nur die eine Seite des Bildes ist. Die Frage erhebt sich: Wie lange dauerte dieser Zustand? Wie kam es, daß die Begeisterung nachließ, daß der ganze Enthusiasmus aufhörte? Wie ist es zugegangen, daß sich an die Stelle der freien Entfaltung der Geisteskräfte kirchliche Ordnung schob?

Zunächst müssen wir da mit Staunen feststellen, daß der Zustand ungewöhnlich lange angedauert hat: im jetzigen Weltkrieg

1) Zum urchristlichen Kirchen- und Verfassungsproblem, Stud. u. Krit. 1912 H. 3.

hat die Periode der enthusiastischen Erregung kaum ein Jahr vorgehalten: im Urchristentum dürfen wir mit mehreren Jahrzehnten rechnen. Jesu Wirksamkeit fällt in den Anfang der 30er, die uns am besten bekannten enthusiastischen Erscheinungen in Korinth etwa in die Mitte der 50er Jahre; die Reihe der urchristlichen Martyrien setzt sich bis in die 60er Jahre fort. Also fast ein Menschenalter! Aus der Dauer des Verharrens in der enthusiastischen Höhenlage können wir auf die Kräftigkeit des dazu führenden Anstoßes schließen. Es muß ein Erlebnis sondergleichen gewesen sein, das seine Wirkungen so lange aufrecht erhielt.

Anderseits ist es einfach natürlich und bedarf keiner besonderen Erklärung, daß diese Hochspannung nachließ und schließlich aufhörte. Kein Körper verharrt auf die Dauer in gasförmigem Aggregatzustand, zumal wenn ihm fremde Stoffe beigemischt werden. Je mehr die Luft mit Feuchtigkeit geschwängert ist, desto eher schlägt sie sich als Regen nieder. Um ein Mischprodukt aber handelt es sich bei aller menschlichen Religion. Gottes reinste und vollste Offenbarung nimmt doch, indem sie in die Menschheit eintritt, in die Einzelseele eingeht, so viel Menschliches an sich, daß schon dadurch eine Veränderung bedingt ist.

Das Menschliche, allzu Menschliche macht sein Recht geltend. Die Selbstsucht, der Eigenwille, Sinnlichkeit, Rechthaberei, aber auch falscher Ehrgeiz drängen sich vor, und oft besteht die Gefahr, daß diese unlauteren Motive unter dem Deckmantel der Religion, den Menschen selbst vielleicht fast unbewußt, sich geltend machen; ja durch die kräftigen Impulse der frommen Begeisterung nur verstärkt werden.

Man hat nun viel davon gesprochen, daß die freien Geisteswirkungen im Urchristentum durch das kirchliche Amt zurückgedrängt worden seien. Das ist offenbar der Gesichtspunkt, unter dem H. Weinel sein groß angelegtes Werk über „Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter", 1899, begann — er hat es leider bisher nicht zu Ende geführt: ob aus dem Grunde, weil ihm dieser Gesichtspunkt unsicher geworden ist? Das kirchliche Amt legt sozusagen auf den Geist Beschlag, nur der Bischof durfte noch Offenbarungen haben; Propheten,

Zungenredner wurden bekämpft, verdächtigt, bis sie schließlich verschwanden. Dies die landläufige Zeichnung. Ich halte sie für verfehlt, weder mit den überlieferten Tatsachen, noch mit der Erfahrung unserer Tage in Einklang stehend. Dabei möchte ich dahingestellt sein lassen, wie weit das Ehrgeizmotiv, das in diesem Bilde eine so wesentliche Rolle spielt, ein Rückstand aus der Betrachtungsweise der Aufklärung ist, die alle Religion, alle kirchliche Ordnung aus priesterlicher Herrschsucht herleiten zu sollen meinte. Ich glaube, daß man das Verhältnis umkehren muß: das kirchliche Amt ist nicht schuld am Aufhören des enthusiastischen Zustandes, sondern das allmähliche Nachlassen und schließliche Aufhören des letzteren hat die kirchliche Amtsorganisation hervorgerufen: sie trat in die entstehende Lücke, ein notwendiger Ersatz. ja eine Rettung der Sache selbst.

Das ging so zu: anfänglich waren die enthusiastischen Autoritäten meist mit natürlichen, in der Sache selbst gegebenen Autoritäten sittlicher Art verbunden. Der Apostel z. B. war gewiß der vornehmste unter den Geistesträgern (1 Kor. 12, 28), aber er kam für seine Gemeinden doch vor allem als ihr geistlicher Vater in Betracht (1 Kor. 4, 15; 1 Thess. 2, 11) — woneben Paulus auch das Bild der Mutter braucht (1 Thess. 2, 7; Gal, 4, 19). Ein Stephanas soll nach Paulus von der Gemeinde in besonderen Ehren gehalten werden, weil er sich aus freien Stücken in den Dienst der Gemeinde gestellt hat: aber die Unterlage dafür ist doch, daß er der Erstling von Achaia ist, d. h. all jene Vorrechte genießt, die jede Vereinsorganisation den an der Gründung mitbeteiligten ersten Mitgliedern immer und überall selbstverständlich einräumt.

Die Generation der Missionare und derer, die von Anfang an dabei gewesen, starb nun aus. An ihre Stelle mußten andere treten. Man konnte die Autorität nicht jedem beliebigen übertragen. Das Vertrauen der Gemeinde betätigte sich in freier Wahl, die aus einer Erwählung durch den h. Geist, d. h. Bezeichnung durch die Geistesträger (Act. 13, 1 ff.) immer mehr in die Rechtsform eines Wahlaktes nach Stimmenmehrheit überging. Wohl mochte man sich daran halten, wer am längsten der Ge-

meinde zugehörte; aber wichtiger war, wer am meisten für sie geleistet hatte. Der sittliche Faktor des Verdienstes trat hervor und stellte das enthusiastische Motiv der Geistesbegabung in den Schatten. So wurden die Erstlinge zu Presbytern, d. h. zu gewählten Gemeindevertretern, Mitgliedern des Gemeinderats, anderseits auch zu Episkopen und Diakonen, d. h. zu erwählten und bestallten Gemeindebeamten, die jene Leistungen im Namen und auf Kosten der Gemeinde zu besorgen hatten.

Es ist kein geringerer als Paulus selbst, dieser große Repräsentant des Enthusiasmus, der das Prinzip der Ordnung auch den Geisteswirkungen gegenüber geltend macht: „die Geister der Propheten sind den Propheten untertan. Gott ist nicht ein Gott der Unordnung. Alles soll ordentlich und wohlanständig geschehen" (1 Kor. 14, 32f., 40). Er selbst trifft gelegentlich Anordnungen im Tone des kirchlichen Gesetzgebers (1 Kor. 11, 34), während er sonst peinlich die Freiheit der Gemeinden, ihr enthusiastisches Selbstgefühl schont und alles von ihrer christlichen Einsicht, ihrem guten Willen abhängig macht, bzw. dem h. Geiste, der in ihnen wirkt, überläßt. Es ist nur das Weiterwirken dieses Ordnungsprinzips, das weiterhin zu einer rechtlichen Kirchen- und Gemeindeverfassung geführt hat. Ius divinum war von Anfang an da: erst die Übertragung dieses Begriffs auf eine bestimmte menschliche Rechtsform macht das Wesen des Katholizismus (gegen Sohm).

Man hat sich auf die aus dem sog. 1. Clemensbrief bekannten Vorgänge in Korinth und auf die als Montanismus bezeichnete phrygische Bewegung berufen zum Beweise dafür, daß es sich bei der Entwicklung vom Urchristentum zum Katholizismus um ein stufenweises Zurückdrängen des freien Geistes der Charismatiker durch das kirchliche Amt handele. Aber beide Beispiele belegen das Gegenteil. Sie stellen nicht Stufen einer gradlinigen Entwicklung, sondern künstliche Reaktionen, Rückbildungen dar. Es handelt sich bei beiden nicht so sehr um ein Zurückdrängen des freien Geistes als um ein Aufflackern desselben, einen Versuch, sich gegen die bereits bestehende, gefestigte kirchliche Organisation in Geltung zu setzen. In Korinth sind Älteste, die ihres Amtes

lange Zeit mit Auszeichnung gewaltet hatten, auf Anstiften von Trägern freien Geistes aus ihrer Ehrenstellung vertrieben worden. In Phrygien wollen die montanistischen Propheten die längst bestehende Autorität der kirchlichen Bischöfe über den Haufen rennen. Weder das eine noch das andere läßt einen sicheren Schluß auf die Vorgänge bei der Entstehung des Presbyterats und des Episkopats zu.

Der heute verbreiteten abgünstigen Beurteilung des kirchlichen Amtes gegenüber, die teilweise (unbewußt) mit Gegenwartsstimmungen — Gemeinschaftschristentum, Joh. Müller-Lhotzky-sches Persönliches Christentum, Bousset-Wernle's Kirchenbeurteilung — zusammenhängt, kann man vielmehr aus beiden Beispielen die Lehre ziehen, daß die feste Amtsordnung, wie sie sich als Ersatz des abnehmenden echten Enthusiasmus darbot, weiterhin den Willkürlichkeiten eines falschen, selbstgemachten Enthusiasmus gegenüber als heilsamen Schutzwall sich erwies. Jener von Harnack als erster monarchischer Bischof bezeichnete Diotrephes, der in 3 Joh. 9 erwähnt wird, hatte wohl nicht so unrecht, wenn er die charismatischen Wanderlehrer, auch die vom kleinasiatischen Johannes ausgehenden, mit einem gewissen Mißtrauen behandelte. Daß die Gemeinden seitens der „Propheten" allerlei Gefahren, auch der materiellen Ausbeutung ausgesetzt waren, belegen die vorbeugenden Vorschriften der Didache und des Hirten.

Und ist das nicht die Lehre unserer Zeit? Die Begeisterung der ersten Kriegsmonate bedurfte keiner Verordnungen; selbst die militärische Disziplin wurde sozusagen ohne Disziplin hergestellt. Aber bald zeigte es sich, daß das nicht ging. Die Kriegsfreiwilligen in den Lazaretten gaben zu mancherlei Klagen Anlaß. Sie nahmen sich Freiheiten, die mit militärischer Ordnung einfach nicht vereinbar sind. Der Geist strammer Zucht, der unsere Heere groß und unwiderstehlich gemacht hat, war ihnen eben doch nicht in Fleisch und Blut übergegangen; das ist nur durch den mindestens ein-, besser zwei- oder dreijährigen Drill der Friedenszeit zu erreichen. Draußen im Bewegungskrieg schien kühnes Draufgehen alles zu bedeuten; schon im Stellungskrieg

zeigte sich, daß die Begeisterung allein es nicht tut; vollends in den Lazaretten, in der Heimat. Da mußte die heilige Ordnung sich geltend machen, weil die Freiwilligkeit mehr frei — ungebunden — als willig sich erwies. Und so in bezug auf das Volksganze: als dem Aufjauchzen und der Opferfreudigkeit des ersten Kriegsjahres der Rückschlag folgte, da mußten Verordnungen einsetzen, eine Rationierung der Lebensmittel erfolgen, eine Zivilhilfsdienstpflicht festgelegt werden, damit den alten Wahlsprüchen suum cuique und viribus unitis ihr Recht werde. Rechtsordnung, Disziplin nehmen den Raum ein, den die abflauende Begeisterung freigegeben hat. Ohne dies wäre unser deutsches Volk von der Masse seiner Feinde überrannt worden; ohne dies hätte das Christentum im Strudel der Religionsmischung des 2. Jahrhunderts sich nicht gehalten.

2. Über die Nöte der Zeit hilft nichts so sehr als die gespannte Erwartung auf den heilbringenden Umschwung, nichts drückt so nieder als die Enttäuschung über dessen Ausbleiben.

Ein doppeltes bestimmt die Eigenart des Urchristentums im Unterschied von allen nachfolgenden Perioden der Kirchengeschichte. Das ist der Enthusiasmus und die Eschatologie. Von jenem sprachen wir. Mit dieser hat es eine eigene Bewandtnis. Man hat immer von ihr gewußt, aber man hat sie bislang meist falsch eingeschätzt. Man sah in ihr nur einen Teil der urchristlichen Glaubensgedanken, den am meisten verwunderlichen — den die Dogmatik als letztes Kapitel verarbeitet; man fragte nach dem Inhalt der Vorstellungen, neuerlich auch nach deren Herkunft [1]). Aber man drang nicht in die Tiefe des Problems. Erst ganz neuerdings ist erkannt, daß dies nicht so sehr in den eschatologischen Vorstellungen besteht als in der Intensität der Enderwartung. Jesu Predigt hatte mit der Botschaft: „Die Gottesherrschaft ist nahe" begonnen. Bei Lebzeiten seiner Gene-

1) Vgl. E. Teichmann, Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht 1896; R. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus 1893.

ration erwartete Jesus selbst deren Anbruch (Mark. 9, 1 [1]). Paulus hoffte die Parusie des Herrn und damit die große Wendung aller Dinge, Weltgericht, Weltende, neuen Himmel, neue Erde, Gottesherrschaft, noch selbst zu erleben. Und der gespannte Blick auf diese als unmittelbar bevorstehend gedachte Erlösung ist das, was alle urchristlichen Äußerungen kennzeichnet. Diese eschatologische Grundstimmung muß ganz eigene Wirkungen auf Tun und Lassen der Menschen gehabt haben. Albert Schweizer (Von Reimarus zu Wrede. 1906) konstruiert für Jesus eine eigene eschatologische Psychologie, eine sehr zweifelhafte Größe. Sicher hat es aber etwas derartiges im Urchristentum gegeben. Zwischen ihr und dem zuvor besprochenen Enthusiasmus bestehen mancherlei Wechselwirkungen. Auch darauf kann von den Erfahrungen der jetzigen Kriegszeit willkommenes Licht fallen. Wir haben die Erwartung in ihrer wunderbar kräftigenden, die Enttäuschung in ihrer lähmenden Wirkung verstehen gelernt.

Eine große Erwartung beherrscht zur Zeit unser Volk, ja die ganze Menschheit: die Sehnsucht nach dem Frieden. 1914 dachten wir den Sieg im Sturmlauf zu erjagen; dann hieß es durchhalten. Jetzt ersehnen wir den Frieden vom Zusammenbruch unserer Feinde. Es ist genug der Opfer, der Schrecken. „Herr mach ein Ende." Aber wir wissen, nur der Sieg kann uns den Frieden bringen, den wir brauchen — und so denken unsere Gegner auch; darum muß durchgekämpft werden bis zum Ende. Inzwischen steigt die Not, sie steigt bei uns wie bei jenen: es handelt sich nicht mehr um den letzten Mann, auch nicht um den letzten Taler, sondern es geht um das letzte Brot, die letzte Kartoffel. Die Not ist da, sie läßt sich nicht wegleugnen; sie steht auf den Gesichtern geschrieben: aber unser Volk erträgt sie, die Zähne aufeinandergebissen, den Gürtel enger geschnallt, weil — und solange — es an den Sieg glaubt und auf Frieden hofft. Das macht die Spannung dieser Zeit, wir alle meinen, glauben zu wissen, nehmen es für ganz gewiß, daß mit der

1) Vgl. hierzu meinen Aufsatz: Die Eschatologie der Evangelien. Stud. u. Krit. 1912.

Frühjahrsoffensive dieses Jahres die Entscheidung fallen muß, daß sie dank der Genialität unserer Heeresleitung und dem Opfermut unseres Heeres zu unseren Gunsten ausfallen wird. Wir erwarten von dem uneingeschränkten U-Boot-Krieg Sieg — und Frieden. Und darum ertragen wir willig alle Not, wie schwer sie auch laste; darum spannen wir alle Kräfte an bis ins Übermenschliche. Wie Hindenburg über Menschenkräfte gehende Leistungen von unsern Kriegern fordert, so geben auch die in der Heimat, grade auch die Frauen, das herrliche Beispiel einer über Menschenkraft hinausgehenden Anstrengung aller Kräfte. Diese Leistung wäre gar nicht denkbar, wenn nicht als der gewaltige Antrieb dahinter stände die gespannte Erwartung: es muß nun doch zu Ende kommen. Noch einen letzten Ruck, einen letzten steilen Anstieg, dann ist das Ziel erreicht — und dann winkt Friede.

Genau so ist es in der urchristlichen Zeit gegangen: es war eine Periode sozialer Not — das ist das richtige an den übrigens phantastischen Theorien eines Kalthoff, eines Kautsky und der anderen, welche das Urchristentum aus sozialrevolutionären Bewegungen ableiten wollen. Wir sehen es in Thessalonich: Paulus muß hart arbeiten, um sein Leben zu fristen. Hart gearbeitet haben sie alle, die sich dort in der Gemeinde um ihn sammeln. Daher diese ungeheure Spannung: das Heil soll kommen, Erlösung naht. Überspannt durch Mißdeutung paulinischer Äußerungen, vielleicht auch durch vermeintliche Offenbarungen, wird daraus die Idee: es ist schon da. Und mit dem Moment tritt die Entspannung, die Erschlaffung der sittlichen Energie ein. So erklärt sich das unordentliche Wesen etlicher in der Gemeinde zu Thessalonich (1 Thess. 4, 11 f. 2 Thess. 3, 6 ff.); ebenso wie die von dem Friedensgedanken eingegebenen höchst bedauerlichen Demonstrationen einzelner Arbeiterorganisationen in unserer Zeit.

Sonst aber sehen wir überall bei Paulus den Zusammenhang zwischen Enderwartung, Heilszuversicht einerseits, und kraftvoller, siegesgewisser Überwindung der Not der Gegenwart. Man braucht nur an Röm. 5, 3 ff. und 8, 18 oder an Phil. zu erinnern, den Brief der Freude und des Rühmens, der doch bei dem Schreiber

wie bei den Lesern Drangsal und Leiden aller Art voraussetzt und beides in dem Ruf „der Herr ist nahe" zusammenschließt.

Die gespannte Enderwartung ist der Ansporn zu des Apostels großartiger Missionsleistung: daß er den Orient mit dem Evangelium erfüllt und dann auch noch den Okzident in Angriff zu nehmen gedenkt (Röm. 15). Die eschatologische Spannung läßt ihn auf alles, was zur irdischen Behaglichkeit gehört, verzichten. Sie ist das Hauptmotiv in seiner eindringlichen Mahnung an die Gemeinden zu Wachsamkeit und Nüchternheit, zum Ablegen der Werke der Finsternis und Anlegen der Waffen des Lichts. Der Klang durchzieht die Paränese aller seiner Briefe, von 1 Thess. 5, 1 ff. an über Röm. 13, 11 ff. bis zu Phil. 4, 5.

Paulus lebt noch in eschatologischer Erwartung. Er rechnet damit, bei der Parusie des Herrn noch unter den Überlebenden zu sein: 1 Thess. 4, 17. 1 Kor. 15, 51 ff. Es ist keine Abschwächung derselben, wenn er seit den Erfahrungen, deren bedrohliche Schwere in 2 Kor. 1, 8 ff. (er verzweifelte am Leben) nachklingt, für sich selbst die Möglichkeit ins Auge faßt, vor der Parusie des Herrn abberufen zu werden (2 Kor. 5, 6 f.) und nun in unbezwinglichem Gottvertrauen erklärt, daß auch der Tod nicht, so wenig wie das Leben, ihn von der Liebe Gottes in Christo Jesu scheiden könne (Röm. 8, 38), ja in heißer Christussehnsucht den Tod sich wünscht als ein Mittel zu der begehrten Vereinigung mit dem Herrn zu gelangen (Phil. 1, 21 ff.). Daneben bleibt doch immer der Ausblick auf die Wiederkunft des Herrn und die damit zur Erscheinung kommende Vollendung, die vor aller Welt sich kundmachende himmlische Verklärung (Phil. 3, 20).

Das wird anders im nachapostolischen Zeitalter. Wohl ist auch hier noch viel Eschatologisches zu finden: ich brauche bloß daran zu erinnern, daß die Fixierung der Überlieferung der eschatologischen Herrenworte in diese Zeit gehört; daß die Didache in Kap. 16 mit einer kleinen Apokalypse schließt, die auffallend an die sog. kleine synoptische Apokalyse (Mark. 13, Matth. 24) erinnert; daß die bedeutendste apokalyptische Schrift des Urchristentums, die sog. Johannesoffenbarung, dem Ende des Jahrhunderts angehört, und der sog. Hirt des Hermas Offenbarungen zu-

sammenfaßt, die einem römischen Christen in den ersten vier Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts zuteil wurden. Kräftig ist die eschatologische Erwartung auch bei dem antiochenischen Bischof und Märtyrer Ignatius. Und doch gilt: Je länger die Parusie ausbleibt, desto stärker wird der Glaube daran erschüttert: wir sehen die Stufenfolge an dem 1 Petrus- und an dem Hebräerbrief, die von der Hoffnung und von einem Glauben, der wesentlich Hoffen ist, reden, am 1 Clemens-, Barnabas- und Jakobusbrief mit ihrer teils trivialen teils schulmäßigen Behandlung der Eschatologie, an der Offenbarung des Johannes, die so viele Vorzeichen schildert, dem Hirten des Hermas, dem der Blick auf die Parusie fast verdunkelt wird durch die Aussicht auf die große Drangsal der Zukunft; dann, von der Gnosis zu schweigen, die in hellenischem Psychologisieren die urchristliche Eschatologie umsetzt in Seelenvorgänge; auch vom 4. Evangelium, das das erwartete Wiederkommen des Herrn teils in den Erscheinungen des Auferstandenen, teils in den Offenbarungen des Parakleten findet; endlich im 2 Petrusbrief, dem klassischen Dokument der enttäuschten Erwartung, worin die Christenheit über ihre bittere Enttäuschung und schwere Niedergeschlagenheit hinweggetröstet wird durch den Hinweis auf das Psalmenwort, daß tausend Jahre vor Gott als ein Tag rechnen, also von einer Verzögerung der Verheißung nicht geredet werden kann. In diesem Schreiben tritt uns mit überwältigender Klarheit entgegen, daß nichts so verhängnisvoll niederdrückt, als die Enttäuschung. „Wo bleibt die Verheißung der Parusie? Seit die Väter entschliefen, ist alles so geblieben, seit Schöpfungsbeginn" (2 Petr. 3, 4). Die Leute, die so räsonnieren, haben schon am Glauben Schiffbruch gelitten, wandeln nach ihren eigenen Begierden, sind verführt und verführen die andern. Das Urchristentum hört da auf, wo diese Stimmung überhand nimmt und nur noch mit dem Mittel der langfristigen Umrechnung bekämpft werden kann. Daß das Christentum damit nicht aufhörte, wenn es auch in eine der schwersten Krisen geriet, die es je durchzumachen hatte, zeigt seine Lebenskraft, zeigt zugleich, daß das Evangelium doch noch etwas anderes war als eine eschatologisch-apokalyptische Schwär-

merei. Die urchriſtliche Eschatologie, ſo gewiß ſie einer der hervorſtechendſten Züge im Bilde Jeſu ſowohl wie ſeiner erſten Gemeinde iſt, war kein weſentlicher Zug: es war eine Ausdrucksform für die einzigartige Hochſchätzung Jeſu, für den Gedanken unüberbietbaren Heils — modern geſprochen: des Abſoluten im Chriſtentum. Beides ließ ſich aus der Denk- und Sprechweiſe des Judentums (das iſt die Eschatologie) übertragen in helleniſtiſche Denk- und Redeformen. Und ſo, als Lehre vom Logos und als Dogma von der Erlöſung durch den Gottmenſchen, iſt es auf uns gekommen. Wir ſuchen jetzt eben wieder nach neuen, noch adäquateren Denk- und Ausdrucksformen dafür [1]).

3. Unter äußerem Druck geht es ſittlich aufwärts.

Man hat das Urchriſtentum vielfach als eine abſteigende Entwicklung aufgefaßt: die Tage der Apoſtel, das nachapoſtoliſche Zeitalter, die Periode der Verkirchlichung des Chriſtentums ſtellen für die landläufige Betrachtung Stufen einer niedergehenden Bewegung dar. Von den lichten Höhen reiner Begeiſterung, aus dem Adlerflug der mächtigen Erregung des heiligen Geiſtes gleitet das Chriſtentum herab in die Alltäglichkeit und Kleinlichkeit.

Nun läßt ſich nicht verkennen der große Abſtand zwiſchen den geiſtesmächtigen Korinther-Briefen eines Paulus und dem an Länge ſie ebenſo überbietenden wie an Inhalt hinter ihnen zurückbleibenden ſog. 1 Clemensbrief, dem Schreiben der Gemeinde Roms an die Gemeinde Korinths aus dem Jahr 95/96, um nur dies eine Beiſpiel zu nennen. Wenn der Hebräerbrief ſich noch als urchriſtlich-apoſtoliſch erweiſt und mit Recht im Kanon einen Platz behauptet durch die Tiefe und bleibende Bedeutung ſeiner Gedanken, ſo ſteht der wohl um 50 Jahre jüngere Barnabasbrief an der Grenze des Urchriſtlichen, iſt durchaus „nachapoſtoliſch“, und wir ſind dankbar dafür, daß wir ihn nicht im Neuen Teſtament haben: er wäre uns eine ſchwere Laſt; ihn der Gemeinde von heute erbaulich auszulegen, eine ſchier unmögliche Aufgabe.

1) Vgl. meinen Vortrag: „Chriſtentum und Hellenismus“ in „Das Chriſtentum“, 5 Vorträge. Leipzig, Quelle und Meyer 1900.

Religiös-geistig ist der Rückgang unverkennbar. Und doch ist das nur eine Seite der Sache: praktisch bedeutsamer ist die andere, die ich in meinem Buch über „Die urchristlichen Gemeinden“ 1902 darzustellen gesucht habe: es geht aufwärts in sittlicher Hinsicht, die gewaltige Erziehungsleistung des Evangeliums trägt ihre Früchte. Gewiß muß auch hier mit einer Herabsetzung des sittlichen Ideals gerechnet werden. Aber damit geht zusammen ein greifbares Ansteigen des sittlichen Durchschnittstandes. Aus den bunt zusammengewürfelten Haufen sittlich teilweise ganz unerzogener Menschen werden christliche Gemeinden. Die, welche Paulus in kühnem Glauben „Heilige Gottes“ nennt, werden wirklich unter der Zucht des in der Gemeinde waltenden heiligen Geistes zu Heiligen, Unsträflichen, Gerechten. Die Ausbildung fester Lebensformen fördert die Innehaltung der sittlichen Normen des Christentums.

Und das geschieht gerade unter dem äußeren Druck: die Zeit der sog. deuteropaulinischen Schriften ist in weit höherem Maße von Gedanken des Leidens, der Verfolgung bestimmt als die paulinische selbst. Aber eben hierbei entwickelt sie neben den Gedanken der Treue im Bekenntnis, des Zusammenschlusses aller Gemeindeglieder untereinander bzw. mit ihren Lehrern und Hirten (Eph., Hebr.), ihrem Bischof (Ignatius) die rein sittlichen Antriebe: dem Christennamen keine Schande machen; den Heiden keinen Anlaß zu übler Nachrede geben; Ordnung und Zucht.

Erst unter dem Druck der Verfolgung lernt der Christ sich als Christ fühlen und als Christ benehmen.

Hat das nicht seine schlagende Parallele in den Erfahrungen dieser großen Zeit? Wie viele Deutsche haben erst jetzt in des Vaterlandes Not gelernt, sich als Deutsche zu fühlen, deutsch zu sein in ihrem ganzen Wesen; die Liebäugelei mit dem Fremden, das Trugbild einer höheren, von ausländischem Geschmack bestimmten Kultur, die Scheinbildung, welche die Literatur und Kunst der Nachbarvölker bewunderte, preiszugeben und des eignen Besitzes froh ihre deutsche Eigenart zu behaupten? Wie hat unter dem Druck der Not unser Volk lernen müssen, sich zu bescheiden: auf Ansprüche des täglichen Lebens, die uns fast selbst-

verständlich erschienen, zu verzichten. Wie ist es gereift zu heldenhafter Opferfreudigkeit, zu überlegter Sparsamkeit.

Was man von Wiedergeburt redete in jenen ersten Kriegswochen, das war ein Irrtum: aber in den schweren Erfahrungen dieses dritten Kriegsjahres, da ist es zur Wirklichkeit geworden: Unser Volk ist ein anderes geworden durch alle Stände hindurch. Der Krieg mit seinem Ernst, seiner Not hat sich als ein großer Erzieher erwiesen, wie einst schon die Not der Franzosenzeit. Gebe Gott, daß er in dieser Hinsicht bleibende Früchte trägt, daß Einfachheit, Sparsamkeit, Hilfsbereitschaft, Mitteilsamkeit, Opferfreudigkeit, Ernst, Gewissenhaftigkeit, Arbeitsamkeit bleibende Eigenschaften unseres Volkes werden. Das ist doch noch wichtiger als alle technischen Errungenschaften und der wirtschaftliche Aufschwung, den wir von der Zeit nach dem Kriege erhoffen.

4. Die großen Weltgeschicke sind von wirtschaftlichen Faktoren abhängig, aber ideelle Motive bleiben die Seele der Menschheitsgeschichte.

Daß der jetzige Weltkrieg in erster Linie Wirtschaftskrieg ist, daß er von unserem Hauptgegner England unter handelspolitischem Gesichtspunkt begonnen wurde und geführt wird, ist klar und — bei uns — allgemein anerkannt. Daß auch für uns die Verpflegungsfrage dabei eine große Rolle spielt, liegt offen zu tage. Haben es doch unsere Gegner auf nichts geringeres abgesehen als auf die Aushungerung unseres ganzen Volkes. Dieser Krieg scheint äußerlich betrachtet so recht die Probe aufs Exempel für die Richtigkeit der Lamprechtschen Geschichtstheorie. Und doch, näher besehen, dient er gerade deren Widerlegung. Oder richtiger gesagt: er zeigt, daß die wirtschaftspolitische Betrachtungsweise doch nur eine Seite der Sache trifft, und keineswegs die entscheidende. Über der Wirtschaftsgeschichte steht, was Eucken die Geistesgeschichte nennt: sie ist die Seele der Menschheitsgeschichte, der jene gleichsam nur als der äußere Leibesorganismus dient. Die äußere Verkettung der Einzelgeschehnisse tritt dadurch erst in das höhere Licht einer geistigen Tat, eines von einem

höheren Willen gewollten und gefügten Prozesses. Im Weltkrieg wird von beiden Seiten behauptet, daß es sich nicht um wirtschaftliche Fragen, jedenfalls nicht um solche allein handele, sondern daß man um die höchsten Kulturgüter kämpfe. Und wenn auch viel Selbsttäuschung, ja heuchlerische Phrasenmacherei dabei ist, wir wollen nicht bezweifeln, daß bei unseren Gegnern der Gedanke der Freiheit, wie sie sie verstehen, eines vor jeder Bedrohung durch willkürliche Agressivpolitik zu schützenden Weltfriedens, der Schutz gewisser sittlicher Güter, wie Recht und Bündnistreue, als wirksame Motive sich geltend machen. Wer Canon Sanday's, des vorsichtigen, zurückhaltenden Oxforder Gelehrten, Schrift über die Bedeutung des Krieges für Deutschland und Großbritannien[1]) gelesen hat, hat mit Staunen wahrgenommen, daß drüben jenseits des Kanals ganz dieselben Gedanken und Stimmungen uns gegenüber herrschen wie bei uns gegenüber den Engländern, und daß der Glaube an die gute Sache, die man vertrete, dort, z. B. in der akademischen Jugend von Oxford und Cambridge, dieselbe Kriegsbegeisterung auslöste wie bei uns. Manches liest sich, als wäre es eine Schilderung dessen, was wir im August 1914 erlebten, nur übersetzt ins Englische. Also ideelle Motive sind vorhanden, sind sogar für die breite Volksmasse das entscheidende, mag auch der kleine Kreis der führenden Politiker von Macht- und Geldfragen, von Handelsinteressen und volkswirtschaftlichen Gesichtspunkten bestimmt sein. Man sieht es an der phrasenreichen Botschaft des Präsidenten Wilson: warum Amerika in den Krieg eintritt, das kann und darf er nicht sagen, aber das amerikanische Volk muß glauben, daß es um eine große heilige Sache gehe, an der die Deutschen schändlich gefrevelt haben. Nur so bekommt der Krieg die nötige Volkstümlichkeit.

Bei der Ausbreitung einer Religion liegen die Dinge anders als bei einem Kriege. Hier ist es von vornherein klar, daß ideelle Motive vorhanden, ja ausschlaggebend sind. Dennoch ist es den

---

1) The meaning of the war for Germany and Great Britain. An attempt at synthesis. Oxford 1915. Vgl. die Erwiederung von F. Loofs in Deutsch-Evangelisch 1915, 246 ff., 289 ff.

neuesten Strömungen gegenüber nicht überflüssig, dies ausdrücklich festzustellen und klarzulegen, daß eben die Ausbreitung der Religion mit ihren ideellen Motiven das Herz der Menschheitsgeschichte, nicht aber eine nebensächliche Ader, ein abseits liegender toter Strang ist.

Was die Apostel hinausgetrieben hat in die weite Welt, war der Glaube daran, daß Gott in Jesus Christus der Welt das Heil gesandt, daß er sie von Sünde und Schuld erlöst habe. Wenn neuerdings unter Wrede's Führung bei der Missionspredigt des Paulus mehr die Erlösung von den Weltmächten, also etwas Kosmisches, betont wird als die Rechtfertigung mit ihren sittlich-religiösen Grundgedanken, so halte ich das für eine einseitige Verschiebung, so wenig ich das Vorhandensein dieser kosmischen Erlösungsgedanken verkenne. Man braucht nur 1 Kor. 15, 17 herbeizuziehen, um zu zeigen, wie sehr der Gedanke der Sündenschuld im Mittelpunkt des paulinischen Denkens steht. Übrigens handelt es sich auch bei der kosmischen Erlösung um ideelle, nicht ausschließlich um materielle Güter. Und was die Leute in Antiochien wie in Korinth, in Ephesus wie in Rom bewog, die Botschaft des Evangeliums anzunehmen, das waren wiederum nicht materielle Gedanken, Vorteile, das war auch nicht die Aussicht einer Verbesserung ihrer Lage im Klassenkampf, sondern es war das Heilsverlangen, das von den Göttern Griechenlands so unbefriedigt gelassen wurde wie von der starren Gesetzlichkeit des Judentums, dem auch die mancherlei orientalischen Kulte und Mysterien mit ihren geheimnisvollen Weihen nicht Genüge schafften. Gewiß, der Anschluß an die Christengemeinde mochte hie und da auch materielle Vorteile bieten: Lucian schildert es uns in seinem Peregrinos Proteus, wie ein Schwindler die leichtgläubige Hilfsbereitschaft der christlichen Bruderschaft ausbeutet. Aber solche Vorteile wurden weit aufgewogen durch den allgemeinen Haß gegen die Christen, der teils dem Antisemitismus entsprang, teils dem Abscheu vor angeblichen Heimlichkeiten. Das Judentum war durch Staatsprivilegien gedeckt. Diese fehlten dem Christentum, sobald es sich im Unterschied von der Synagoge als eigne Religion bekannte. Es war nicht ratsam, sich zu den Christen

zu halten. Es gehörte Mut und Glaube, unter Umständen Märtyrerbereitschaft dazu. Nur wem es um das Heil der Seele zu tun war, wem die Frage nach Gott und nach Sündenvergebung und nach Unsterblichkeit über alles ging, hielt sich dazu. Deswegen waren auch die ersten Christengemeinden wohl nur verhältnismäßig kleine Konventikel, die das Auge der großen Welt wenig auf sich zogen.

Und doch waren sie für die Menschheitsgeschichte bedeutungsvoller als die großen Scharen, die sich bei einer Isisprozession oder einem Fest der Göttermutter einfanden, weit wichtiger auch als die unzähligen Mengen, die sich im Zirkus und Theater drängten. Denn in diesen engen kleinen Christengemeinden keimte das Leben, das die ganze Welt erneuern sollte; sie waren berufen zu Trägern der geistlich-sittlichen Werte der Zeit, die das, was an der absterbenden Kultur der Antike lebensfähig war, hinüberretten sollten in eine neue Zeit. So groß die Rolle war, welche z. B. die Brotversorgung der Welthauptstadt Rom durch die Kornkammern Ägyptens in der damaligen Politik spielte, sie verschwindet auf den Gesamtgang der Weltgeschichte gesehen hinter der Bedeutung, welche ein Bündel Rollen hatte, das von Ägypten aus durch die Christengemeinden sich über die ganze griechisch redende Welt verbreitete, die Übersetzung der Bibel, die wir die Septuaginta nennen, die durch Paulus und die anderen Missionare zur heiligen Schrift der Christengemeinde wurde und als solche einen weltgeschichtlichen Einfluß sondergleichen gehabt hat.

Wirtschaftliche und ideelle Gesichtspunkte gehen oft nebeneinander her, Hand in Hand, aber auch in Gegensätzlichkeit. Das zeigt gut die Sklavenfrage und die Stellung des Urchristentums dazu.

Die Sklaverei ist ohne Zweifel zunächst eine volkswirtschaftliche Erscheinung: als solche hat das Christentum sie ganz unberührt gelassen: es hatte mit den vermögensrechtlichen und wirtschaftstechnischen Fragen nichts zu tun. Aber der Sklave ist auch ein Mensch mit einer heilsempfänglichen, heilsbegierigen Seele: als solcher wurde er von der ausgehenden Antike immer mehr anerkannt; als solchen betrachtete ihn das Christentum. Und so

wurde aus der Sklavenfrage eine religiös-ethische. Und diese hat durchgeschlagen — freilich langsam, für unser Empfinden auffallend langsam. Aber schließlich sind es doch nicht volkswirtschaftliche, sondern ideelle Gesichtspunkte gewesen, die zur Aufhebung der Sklaverei — im Mittelalter und in der Neuzeit — geführt haben [1]).

5. Nicht die Massen, sondern die Persönlichkeiten entscheiden.

Im Urchristentum geht es nach Jesu Gleichnissen vom Senfkorn und vom Sauerteig: es sind winzige Anfänge, aus denen die gewaltige Organisation der weltumspannenden christlichen Kirche hervorwächst. Von einer Massenbewegung kann bei der ersten christlichen Mission gar nicht die Rede sein. Wenn Paulus davon spricht, daß Mazedonien, daß Achaia das Wort Gottes angenommen haben, so ist das Plerophorie des Ausdrucks. Es handelt sich immer nur um einige Dutzend, wenn es hoch kommt, um ein paar hundert Christen in den Provinzialhauptstädten. Nicht der Vergleich mit unseren modernen großstädtischen Massengemeinden, sondern nur der mit den Sekten oder den Gemeinschaften gibt das rechte Bild und den rechten Maßstab für die Größe urchristlicher Gemeinden, deren Statistik sich auf das eine Wort des Apostels beschränkt: Nicht viel Weise dem Fleisch nach, nicht viel Gewaltige, nicht viel Edle (1 Kor. 1, 26). Wenn Paulus in Röm. 16 einmal 27 Namen nennt, so glauben wir schon eine außerordentlich große Liste vor uns zu haben, so mager sind sonst die Angaben. Erst in den Tagen Trajans kommt es dahin, daß im Pontus die Christen einen so beträchtlichen Teil der Bevölkerung ausmachen, daß der heidnische Kult in seiner Existenz bedroht wird. Nicht die Menge macht das Urchristentum bedeutsam, sondern die Persönlichkeiten, zunächst die kraftvollen, überlegenen Persönlichkeiten der Führer. In Paulus war ein Mann dem Evangelium zu Diensten, der von Natur mit blendendem Scharfsinn und rücksichtsloser Energie ausgestattet, durch Schule und Leben seine Fähigkeiten auf das höchste gesteigert hatte, ein ganzer

1) Vgl. meinen Art. Sklaverei und Christentum in RE[3] 18, 423 ff.

Mann, der sich mit der Sache, für die er eintrat, völlig identifizierte — am bezeichnendsten 2 Kor. 1, 18 f. Mit Recht haben ihn neuerdings Philologen, wie U. v. Wilamowitz-Moellendorff und Ed. Schwartz, unter die führenden Geister der griechischen Literatur, unter die hervorragendsten antiken Charakterköpfe aufgenommen [1]). Aber so wie er waren die urchristlichen Missionare mehr oder weniger alle: es waren Persönlichkeiten von durchschlagender sittlicher Kraft, und das erklärt ihren Erfolg, wenn man einmal von der religiösen Formel des Evangeliums als einer Gotteskraft absehen will.

Aber nicht nur die Führer waren Persönlichkeiten. Das macht die Besonderheit des Christentums, das jedes Gemeindemitglied dies nur war und sein konnte auf Grund eines kraftvollen persönlichen Entschlusses. Ins Judentum wurde man hineingeboren ebenso wie in die Mehrzahl der heidnischen Kulte. Die Proselyten der Synagoge, die Adepten der Mysterien traten den ihnen von Haus aus fremden Kultgemeinden allerdings auch auf Grund eines individuellen Glaubens und Bekennens bei — nicht mit Unrecht hat Bousset betont, daß hier die am meisten zu beachtende Parallele bez. Vorstufe zu dem christlichen Glauben und Bekennen (Röm. 10 f.) vorliegt. Aber man konnte sich in die Mysterien von Eleusis einweihen lassen, dabei ein Verehrer der großen Göttermutter sein, die Kabiren von Samothrake aufsuchen und Anschluß an die Gemeinde der Isis erlangen, eines unbeschadet des andern, wie man etwa mehrere Lebensversicherungen nebeneinander eingeht. Das Christentum forderte den ganzen Menschen mit rücksichtsloser Ausschließlichkeit. Es ließ auch nicht die lockere Form des Anschlusses zu wie die Synagoge bei ihren meisten „Gottesfürchtigen", die eine Art Sabbatjudentum mit ihrem sonstigen Wesen verbanden. Der ganze Mensch in seinem ganzen Leben sollte dem Herrn gehören. Paulus bekämpft aufs schärfste die Auffassung mancher Korinther, als könnten sie noch ihr bisheriges Leben, ihren Verkehr, ihre Freund-

1) Kultur der Gegenwart I, 8: Griechische und lateinische Literatur und Sprache, 1907, 159; Charakterköpfe aus der antiken Literatur 3. Aufl. 1910, II 107 ff. Vgl. auch A. Meyer, Die neuere Forschung über das Urchristentum 12.

schaften fortsetzen: „Ziehet nicht an einem Joch mit den Ungläubigen" (2 Kor. 6, 14).

Auch hierfür hat uns erst der jetzige Krieg das volle Verständnis erschlossen: wohl scheint es ein Krieg der Massen, und die Kriegswissenschaft hat vorher von dem Zukunftskriege immer so geredet als würden in ihm nur die Massen entscheidend sein. Jetzt haben wir ganz anders urteilen gelernt. Gewiß es sind Riesenmassen, ganz ungeheuerliche Zahlen an Menschen und an Munition, die da gegeneinander ins Feld geführt werden; aber immer wieder sehen wir mit freudigem Stolze, daß es die Masse nicht macht. An Menge der Kämpfenden wie der Kampfmittel sind uns die Gegner unzweifelhaft überlegen, sie gehen damit verschwenderisch um, während wir allen Grund haben, haushälterisch zu sein. Aber trotz ihrer großen Überzahl und Übermacht siegen sie nicht ob. Das macht: wir haben die überlegenen Persönlichkeiten, beides in den genialen Heerführern wie in den kühnen, ausdauernden Kriegern.

Was die Genialität des Einzelnen tut, ein Name genügt zum Beweis: Hindenburg. Von der Schlacht bei Tannenberg an bis zu der glänzenden Rückbiegung unserer Westfront zieht sich eine Kette solcher die Überlegenheit des Geistes über die tote Masse bekundender Heldentaten der Strategie. Und die andern Führer stehen ihm würdig darin zur Seite. Hier darf unser Volk getrost vertrauen.

Ebenso aber inbezug auf die Leistungen des Heeres als solchen. Das hat uns erst der Stellungskrieg mit seiner ertötenden Einförmigkeit gezeigt: auch heute noch ist es, wie in den Tagen Homers der einzelne Kämpfer, dessen Heldenmut die wichtige Entscheidung herbeiführt. Offizier so gut wie Mannschaft, im Handgranatenkampf so gut wie im Luftkampf oder im Minenstollen [1]). Nicht die physische Kraft entscheidet — Panzerzüge, Tanks werden zusammengeschossen —, sondern der persönliche Mut, der disziplinierte Mut, der kein blindes Drauflosstürmen ist,

1) Vgl. den Brief des Regimentskommandeurs über den Heldentod des Leutnants d. R. Heinz v. Rohden in: Zwei Brüder. 1917, II.

sondern ein Ansichhaltenkönnen. Das ist vielleicht das schwerste, eine siegreich vordringende Truppe zu willigem Anhalten, unter Umständen zu freiwilligem Rückzug zu bewegen, wenn höhere taktische Zwecke weiteres Vorgehen verbieten: nur erprobte Führer, zu denen die Truppe unbedingtes Vertrauen hat, vermögen das. So haben die altchristlichen Bischöfe gegen leichtfertiges Sichvordrängen zum Martyrium als Disziplinlosigkeit geeifert. Nur Männer von unzweifelhaftem Bekennermut konnten ihren Gemeinden das zumuten.

6. Großes haben oft die Unbekannten geleistet.

Einer unserer Verwundeten sagte mir einmal in seinem Mißmut: „Da reden sie immer von dem Hindenburg; wir habens doch gemacht." Solche Betrachtungsweise, ob sie verbreitet ist oder nicht, ist kindisch. Aber auch im Kindischen, nicht nur im Kindlichen, steckt oft ein Körnlein Wahrheit. Neben den Großen, deren Namen mit leuchtenden Buchstaben ins Buch der Weltgeschichte eingetragen sind, die schon bei Lebzeiten von der begeisterten Verehrung ihrer dankbaren Getreuen gefeiert und nach ihrem Tode oft schier vergöttert werden, steht eine weit größere Schar von stillen Helden, die nach außen kaum zur Geltung kommen, und ohne deren selbstlos bescheidenes Wirken in der Verborgenheit auch jene Großen das nicht erreicht hätten, was sie geleistet haben. Unser Volk, auch unsere Gegner kennen Ludendorffs Name als den des unentbehrlichen Beraters des Feldmarschalls. Aber nur wenige wissen die Namen der Offiziere des Stabes, die dieses Paar von Heerführern umgeben, wie die Sterne zu Sonne und Mond sich gesellen; die einen großen Teil der Arbeit tun, ohne deren Dienste jene zwei gar nicht raten und taten könnten. Und dann die große Zahl anderer Heerführer, deren Namen hie und da im Heeresbericht erscheinen, um dann oft auf lange Zeit zu verschwinden und gelegentlich wieder aufzutauchen. Männer, die man in ihrem Kreise wohl kennt und hochschätzt, von denen aber das Volk im ganzen noch wenig Notiz nimmt. Ja es gibt Helden genug, die werden vielleicht

nicht einen Geschichtsschreiber finden, der ihren Namen der Nachwelt überliefert, und dennoch haben sie Großes geleistet. Nicht in der öffentlichen Anerkennung liegt ja die Größe: die Tat trägt ihren Wert in sich selbst.

Die Geschichte des Urchristentums ist so eigenartig überliefert, daß sie sich dem flüchtigen Beschauer fast wie eine Darstellung des Lebens Jesu mit einem Anhang von Petrusgeschichten und einem Abriß des Wirkens des Paulus darbietet. So erscheint sie auch in der landläufigen biblischen Geschichte. Und doch bedarf es nur eines etwas näheren Zusehens um zu erkennen, daß die Überlieferung selbst Fingerzeige bietet, Nebenfiguren nicht zu übersehen. Ich denke weniger an die stumme Rolle, die der Zebedaide Johannes im 1. Teil der Apostelgeschichte (3, 1.3.11; 4, 19) neben Petrus spielt, als an Barnabas und den diesen seit dem Antiochiastreit ablösenden Silas neben Paulus. Was wir von beiden wissen, ist nicht viel mehr, als daß sie Paulus auf der 1. bez. 2. Missionsreise begleiteten. Und doch gilt Barnabas mit Recht für den Apostel Cyperns. Silas (Silvanus) wird von Paulus selbst als Mitbegründer der Gemeinden Mazedoniens und Achaias ausgezeichnet. Nur der überragende Glanz eines Paulus hat den Ruhm dieser Männer verdunkelt. Dazu kommen die Missionsgehilfen wie Johannes Markus, Timotheus, Titus und so manche andere, deren Namen gelegentlich einmal genannt werden, und die doch ein gut Teil der Arbeit jener Missionsleiter auf ihren Schultern getragen haben. Unsere neueste Geschichtsschreibung hat die Neigung, sich den Größen zweiten und dritten Ranges zuzuwenden, teils wohl aus Überdruß an der Wiederholung des schon so oft und oft unübertrefflich gut zu Ehren der ganz Großen gesagten, teils auch aus einem gewissen Streben nach ausgleichender Gerechtigkeit heraus. Wie es eine Weile Mode war, die bekannten Bösewichter der Weltgeschichte reinzuwaschen, wie es dann beliebt wurde, den wirklich Großen allerlei Schwächen, womöglich psychopathische Anlage, Epilepsie u. dergl. mehr nachzuweisen [1]), so sollten die

1) Für Paulus vgl. Krenkel, Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus. 1890, 47 ff.

verkannten und vernachlässigten zu ihrem Recht kommen. Die Neutestamentliche Isagogik hat sich so der Gestalten des Timotheus, Silvanus, Apollos, ganz besonders des Johannes Markus und des Lukas angenommen. Man hat diesen Apostelschülern nicht unwichtigen Anteil am Neuen Testament zugewiesen: Spitta wollte 2 Thess. auf Timotheus zurückführen. Silvanus erscheint vielfach als der Verfasser von 1 Petr. Beim Hebräerbrief werden Namen wie Barnabas, Apollos, Lukas, Clemens diskutiert. Harnack hat sogar die Priscilla neben ihrem Gatten Aquila mit in die Discussion geworfen. Die erfinderische Phantasie einiger Gelehrter hat den Verfasser des Wirberichtes in der 2. Hälfte der Apostelgeschichte bald in Silas, bald in Timotheus gesucht. Für andere Teile der Apostelgeschichte hat Harnack auf Männer wie Philippus und seine weissagenden Töchter als Träger der Überlieferung hingewiesen. Schließlich ist der Presbyter Aristion, ein Gefährte des kleinasiatischen Johannes, als Verfasser des Markus-Schlusses auf Grund des Zeugnisses einer späten armenischen Handschrift zu unerwarteten Ehren gekommen. Man mag über die kritische Methode, die so nach bestimmten Verfassern für jedes Schriftstück fahndet, denken wie man will, eins ist unleugbar: die Literaturgeschichte des Urchristentums ist durch diesen Rückgriff auf die Größen zweiten Ranges ungemein belebt worden. Dazu kommt ein weiteres.

Auch die Unbenannten kommen wieder zur Geltung. In der Tübinger Epoche sprang die Betrachtung immer gleich von Jesus auf Paulus über: es ist lohnend zu beachten, wie die Gestalten des Stephanus und der andern Helleniſten, die damals gern mit einigen kritischen Bemerkungen abgetan wurden, jetzt als die Vorläufer des großen Heidenmissionars erscheinen. Nicht Paulus, sondern jene unbenannten Helleniſten aus Cypern und Cyrene, die Apg. 11, 20 erwähnt, haben zuerst den großen Schritt getan, das Evangelium auch den Heiden Antiochiens zu bringen. Es tut dem Ruhm der ganz Großen keinen Abbruch, wenn anerkannt wird, daß vor und neben ihnen auch andere geringere Geister am Werke waren. Wir sagen uns jetzt: wenn Paulus bei seinem überraschend kühnen Plan, das Evangelium vom Orient

aus über Rom nach Spanien zu tragen, die Pontus- und Bosporusländer, Mesopotamien, Ägypten, Afrika außer Betracht läßt, so kann das nur sein, weil hier schon andere an der Arbeit waren. Die Legende von der sog. Apostelteilung ist junge Phantasie. Unbenannte, Unbekannte müssen hier am Werke gewesen sein. Wir ehren sie und ihre Leistung — auch wenn die Geschichte ihre Namen nicht zu nennen weiß.

7. Große Bewegungen schaffen sich einen eigenen sprachlichen Ausdruck.

Noch auf ein anderes Problem wirft unsere Kriegserfahrung erwünschtes Licht: das ist das Problem der urchristlichen Sprache. Jedermann weiß, daß sich gerade während dieses Krieges eine ganz eigenartige Sprach- und Ausdrucksweise entwickelt hat. Ich rede nicht von den massenhaften Zusammensetzungen mit Welt- und Krieg-, die jetzt überall auftauchen und uns an die zahlreichen Komposita mit θεός und χριστός erinnern, wie sie das Urchristentum, besonders Ignatius liebt, auch nicht von der hieroglyphen-artigen Bezeichnung aller militärischen Stellen und Formationen durch bloße Anfangsbuchstaben: A. O. K., A. K., M. G. K., T. A., V. L. Z. und wie sie alle heißen: ich meine die volkstümliche Art, in der unsere Feldgrauen sich selbst, ihre einzelnen Verwendungen und Rangstufen bezeichnen. Es sind meist kräftig sinnliche Bilder, die das in die Augen fallende gut kennzeichnen. Eine urwüchsige Sprache, die doch mit lauter gegebenem Sprachmaterial arbeitet, aber mit diesem vorhandenen Wortschatz eine durchaus eigenartige neue Sprache bildet. Schon Feldgrauer statt Soldat, Krieger gehört hierher. Jeder kennt und versteht heute Gulaschkanone, was vor 3 Jahren noch unbekannt war. Umgekehrt sagt der Soldat jetzt Rollschinken für Minen, Leuchtkäfer für die Bedienungsmannschaft der Scheinwerfer. Scheinwerfer heißt draußen der Zahlmeister, wie man wohl bei uns drinnen die bei den Bezugsscheinen helfenden Damen im Scherz Scheinheilige benennt. Es sind alles geläufige Ausdrücke, die aber ihre Bedeutung gewandelt und ganz neue Verwendung gefunden haben.

Auf dem Gebiete des Urchristentums ist neuerdings lebhaft erörtert die Frage nach der Herkunft und Eigenart des sprachlichen Ausdrucks. Früher war viel von der sprachbildenden Kraft des heiligen Geistes die Rede gewesen. Man berief sich dafür auf Theologen der Romantik wie Schleiermacher, R. Rothe. Unter den Erlangern war es G. von Zezschwitz, der diesen Gesichtspunkt besonders geltend machte. Cremer gab ihm in seinem Biblisch-theologischen Wörterbuch die weiteste Verbreitung. Danach war die Neutestamentliche Gräzität etwas ganz eigenartiges, von dem Profangriechisch ebenso wie von dem Septuaginta-Griechisch durchaus verschiedenes, ein allerdings durch die h. Schriften Alten Testaments beeinflußter, übrigens aber durchaus selbständiger Ausdruck des Evangeliums und der apostolischen Verkündigung. In Deißmanns Arbeiten setzte der wuchtige Rückschlag ein: dank den vielen neueren Inschriften- und Papyrus-Veröffentlichungen war es ein kleines nachzuweisen, daß die Mehrzahl der als speziell biblisch in Anspruch genommenen Wörter und Begriffe sich weiterer Verbreitung erfreuten, daß man z. B. von „Brüdern" ἀδελφοί im weiteren Sinne der Kultgenossen auch bei heidnischen Vereinigungen redete, εὐαγγέλιον als Heilsbotschaft, ἀγάπη für Liebe u. ä. sich auch in außerchristlichen Dokumenten fanden. Hatch-Harnack, neuerdings H. Lietzmann [1]) haben nachgewiesen, daß die altchristlichen Verfassungsbegriffe ἐκκλησία, ἐπίσκοπος, διάκονος, πρεσβύτερος, alle schon vorhanden waren. Wir können hier die ganze Frage des Hellenismus, seiner Sprachbildung, seiner Dialektverschiedenheiten, seiner Beeinflußung durch die Sprachen des Orients, insonderheit den hebräisch-aramäischen Einschlag in der Sprache der hellenistischen Juden nicht weiter verfolgen. Mir genügt eine Feststellung gegenüber den Thesen Deißmanns: durch alle Nachweise des Vorkommens eines Ausdruckes außerhalb des urchristlichen Sprachkreises ist noch nicht widerlegt, daß das Urchristentum darin sich ein besonderes Ausdrucksmittel geschaffen hat. Nicht der Ausdruck als solcher, sondern die Art seiner Anwen-

1) Zur altchristlichen Verfassungsgeschichte, Z. w. Th. 55, 1913, 97—153.

dung macht das Neue, wie die Soldatensprache dieses Weltkrieges zeigt.

Auch in einem anderen Punkte kann ich mich Deißmann nicht anschließen: er glaubt, daß es sich im Urchristentum um eine Bewegung innerhalb der unteren Volksschichten handelt, also auch bei dem Neutestamentlichen Griechisch um eine Sprachform der unliterarischen Kreise. Demgegenüber hat Joh. Weiß m. E. mit Recht darauf hingewiesen, wieviel „Gebildetes", ja Philosophisch-Schulmäßiges sich in der Sprache eines Paulus findet. Sprachliche Neuprägungen entstammen meist der Literatur: sie werden von den breiten Volksschichten aufgenommen, nicht erzeugt. Das beweisen Beobachtungen an der Soldatensprache. Es sind die Kriegsfreiwilligen der gebildeten Stände gewesen, denen die wirklich durchschlagenden Bezeichnungen verdankt werden; es sind vielfach die Witzblätter, die doch nicht von dem Musketier und Kanonier, sondern von geübten Redakteuren geleiteten Kriegszeitungen, in denen diese Ausdrucksweisen wo nicht zuerst auftauchen, so doch jedenfalls ihre Verbreitung finden.

Endlich erhält noch ein besonderer Zug der urchristlichen Sprache von der Gegenwart aus neue Beleuchtung: das ist die apokalyptische Geheimsprache mit ihren Decknamen und ihren eigenartig stereotypen Epithetis: Babel, die große Hure (Apk. 17, 5. 15), der Sohn des Verderbens (2 Thess. 2, 3, Joh. 17, 12) u. ä. Ich erinnere nur daran, wie bei uns jetzt von dem perfiden Albion, von Marianne (= Frankreich), von dem Re bambino, von „Väterchen", von Cadorna als dem Wettermacher gesprochen wird. Jedermann versteht das, und keiner weiß so recht, woher es stammt; die wenigsten wissen sich über den Grund der Bezeichnungen Rechenschaft zu geben. Man hat oft gemeint: wenn diese Geheimsprache auch in einem Buch wie der Johannesoffenbarung nicht geleugnet werden könne, so passe sie doch nicht zu einem Schreiben wie dem ersten Petrusbrief; deshalb müsse dort Babylon im wörtlichen Sinne genommen werden. Die Beobachtung über Verbreitung solcher Decknamen in unserer Zeit widerlegt das.

8. Nationale Vorurteile sind stärker als religiöse und sittliche Erkenntnisse.

Lange Zeit war das brennendste Problem bei der Erforschung des Urchristentums das des Verhältnisses von Judenchristen und Heidenchristen. Nachdem dieser Gegensatz schon bei den ersten wissenschaftlichen Versuchen, die Entwicklung des Christentums geschichtlich zu begreifen, im Rationalismus, eine Rolle gespielt hatte, wurde er durch Baur's geniale Übertragung des Hegelschen Entwicklungsprinzips von Satz, Gegensatz und Ausgleich auf die Geschichte des Urchristentums grundlegend: am Anfang stehen die beiden Extreme: streng gesetzlicher Judaismus und universalistisch-gesetzesfreier Paulinismus. In allmählich gegenseitiger Annäherung wird langsam der Ausgleich im Katholizismus, zunächst in der johanneischen Theologie, erreicht. Seit Ritschl und Weizsäcker den Fehler in dieser Konstruktion nachgewiesen haben, hat man viel über das Irrige derselben geredet: man sollte vorerst einmal das genial Fördernde darin anerkennen. Es kam dahin, daß in neuerer Zeit von dem ganzen Gegensatz fast überhaupt nicht mehr die Rede war. Auf die Übertreibung folgte, wie so oft, als Rückschlag eine teils bewußte, teils unbewußte Unterschätznng. Erst ganz neuerdings ist das Judenchristentum, auf Grund von Anregungen, die ich in meinen Problemen des Apostolischen Zeitalters (1903) gegeben hatte, durch G. Hoennicke (1908) und Joh. Weiß (Urchristentum 1914) wieder eingehender behandelt worden.

Es bleibt doch eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Welt- und Religionsgeschichte, wie das Christentum, als eine innerjüdische messianische Bewegung auftretend, so rasch in die Heidenwelt übergreift und, die jüdischen Eierschalen abstreifend, sich zu einer völlig selbständigen, eigenen Religionsgemeinschaft entwickelt. Daß Paulus dabei von entscheidender Bedeutung war, ist trotz der stärkeren Hervorhebung der mancherlei namenlosen Missionare neben ihm, anerkannt. Zugleich wird sich die Erkenntnis durchsetzen, daß Paulus damit nichts Neues schuf, sondern nur die Konsequenz aus dem Evangelium Jesu zog.

Ich halte als Resultat der vor einigen Jahren so lebhaft geführten Erörterung über Jesus und Paulus fest daran, daß Paulus im ganzen ein, um nicht zu sagen der treueste Interpret Jesu ist [1]). Daß der Begründer der Heidenkirche, wenn wir ihn einmal so nennen dürfen, selbst doch ein Jude war, aufgewachsen in den allerstrengsten Überlieferungen seines Volkes, als Mitglied der Pharisäergemeinschaft, hat man sich oft nicht genug klar gemacht. Umgekehrt neigt die allerneueste Forschung, unter Harnacks Einfluß [2]) dahin, etwas zu stark zu betonen, daß er, auch als Christ und Heidenmissionar, seinen ganzen Anschauungen nach Jude blieb. Man will, immer noch im Gegensatz zu den Tübingern, die so manchen Zug der Apostelgeschichte auf Rechnung der Unionstendenz setzten, die jüdischen Motive im Leben und Handeln des Heidenapostels als gute Überlieferung retten — und das sind sie —; dazu sucht man nun die Bestätigung in den Briefen des Paulus selbst — und die ist leicht zu finden. Darüber aber verkennt man doch die starke innere Lösung, die ein Wort wie 1 Kor. 9, 20 „und bin geworden den Juden wie ein Jude, daß ich Juden gewinne", voraussetzt; übersieht, was das tägliche Leben im heidnischen Kreise — und enge wie ein Familienkreis war die Gemeinschaft der ersten Christen — für einen Juden bedeutete.

Hier, in der Lebensgemeinschaft von Mitgliedern der Christusgemeinde aus Juden und Heiden, mit ihren täglich neu auftauchenden kleinen Fragen des praktischen Lebens, lag das eigentliche Problem, lagen immer neue Schwierigkeiten auch für den, der über die großen Prinzipienfragen längst mit sich im Reinen war. Paulus hatte gut sagen: das Heil ist für alle, wie sie alle der gleichen Verdammnis unterliegen (Röm. 3, 22 f.; 5, 18; 10, 12; 11, 32); das Gesetz soll den Heiden nicht auferlegt werden, hält es doch auch der Jude nicht (Gal. 6, 12 f.;

---

1) Vgl. meinen Aufsatz: Die Rechtfertigung bei Paulus. Eine Rechtfertigung des Paulus. — Studien und Kritiken 1912, 38 ff.

2) Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament IV: Neue Forschungen zur Apostelgeschichte 1911, 21 ff.

Röm. 2, 17 ff.). Damit war noch nichts ausgemacht über die Frage: was soll nun der Jude tun, der sich zu Jesus als dem Messias bekennt? Wenn er in der Diaspora lebt, wenn er in die Heidenwelt kommt, soll er leben wie daheim, wo jede Berührung mit Heidnischem als verunreinigend galt, oder soll er sich den Heiden anschließen? Sollen die Judenkinder nach wie vor beschnitten werden, wenn doch auf die Beschneidung für das Heil so gar nichts ankommt (Gal. 5, 6; Röm. 2, 25 ff.; 4, 9 ff.)? Soll man die jüdischen Feiertage halten, ohne daß die heidenchristlichen Brüder daran teilnehmen (Gal. 4, 10, [Röm. 14, 5], Kol. 2, 16)? Sollen für die Christen aus der Beschneidung alle die Einschränkungen gelten, welche die Ältestenüberlieferung auf Grund der Gesetzesbestimmungen im Verkehr mit den Heiden vorschreibt? Läßt sich brüderliche Tischgemeinschaft innerhalb einer so zusammengesetzten christlichen Gemeinde überhaupt aufrecht erhalten? Diese praktischen Fragen haben die Hauptrolle gespielt. An ihnen kam es in Antiochien zum Konflikt mit den Judaisten, die Paulus als eingedrungene Falschbrüder bezeichnet (Gal. 2, 4), obwohl sie mit ihren Anschauungen nur das vertraten, was er bis zu seiner Bekehrung mit Eifer verfochten hatte. An ihnen entstand die Reibung bei dem Besuche des Petrus in Antiochia, die zu der schmerzlich scharfen Auseinandersetzung führte, von der Paulus in Gal. 2, 11 ff. berichtet und die ihn zur Trennung von Barnabas und seinem bisherigen Missionsgebiet bewog. An ihnen fand die judaistische Propaganda immer aufs neue Anlaß, Unfrieden in die paulinischen Gemeinden zu bringen.

Es wird uns schwer, diese Judaisten recht zu beurteilen [1]). Wir sehen sie unwillkürlich durch die Brille der paulinischen Verurteilung an. Unstreitig waren ja auch niedere persönliche Motive mit am Werke. Daß sie, um ihr Ziel zu erreichen, die Mittel der Verleumdung des Apostels anwandten (Gal. 4, 16 f.; 2 Kor. 1, 12 f. 17; 3, 1; 8, 20; 10, 2; 11, 7; 12, 16 ff.), spricht schon genug gegen sie. Es läßt erkennen, daß bei ihnen

1) Vgl. meine Urchristlichen Gemeinden 1902, 116 ff.

selbst fleischlicher Eifer, Ehrgeiz, Neigung zu bequemem Leben, gutem Essen und Trinken vorhanden waren. Aber all das erklärt doch ihr Verhalten nicht ganz. Sie waren Fanatiker eines Prinzips, so gut wie Paulus grundsätzlich für die Gesetzesfreiheit eintrat. Aber wie kamen sie zu solchem Eifer um das väterliche Gesetz? Mußten denn nicht des Paulus Argumente jedem ruhig und verständig Denkenden einleuchten? Erkennen wir nicht in ihnen die folgerechte Deutung und Anwendung des Evangeliums Jesu?

Und ferner: wie stand eigentlich die Masse des Judenchristentums? Waren die Myriaden von Christusbekennern, von denen Jakobus der Herrenbruder Apg. 21, 20 sagt, daß sie alle in Paulus den beargwöhnten, der die Juden der Diaspora zum Abfall von dem Mosaischen Gesetz verleitete, wirklich mit den Judaisten eines Sinnes? Dann hätten ja doch die Tübinger recht gehabt, die Judenchristentum und Judaismus gleichsetzten, und die ganze Masse als schroff antipaulinisch faßten, die es darum dem Lukas nicht glauben wollten, daß der Bericht des Paulus und Barnabas über ihre Erfolge in der Heidenwelt große Freude bei allen Brüdern erweckte Act. 15, 3. Aber auch Paulus müßte Unrecht haben, wenn er (Gal. 1, 23 f.) von den Judenchristen Palästinas sagt: sie hätten ihn persönlich nicht gekannt, aber auf die Kunde davon, daß der einstige Verfolger selbst den Glauben predige, den er bisher zerstörte, hätten sie um seinetwillen Gott gepriesen. Hier klafft ein scheinbarer Widerspruch.

Wir werden zum Verständnis der Judenchristen und zu gerechterer Beurteilung der Judaisten gelangen, wenn wir auch diese Fragen noch im Lichte der Erfahrungen unserer Zeit betrachten.

Als eine der allermerkwürdigsten Beobachtungen im Weltkriege ist mir erschienen, daß sich das Nationale kräftiger erwiesen hat als das Kirchliche, die nationalen Vorurteile stärker als religiöse und sittliche Erkenntnisse. Wir Protestanten Deutschlands glaubten, daß uns mit den andern Ländern der Reformation, daß uns insonderheit mit England und Amerika eine gewisse Glaubens- und Geistesgemeinschaft verbinde. Es war eine Selbsttäuschung: weder jenseits des Kanals noch drüben über dem Ozean versteht man uns und unsere so ganz auf

Luthers innerlich freier Art aufgebaute kirchliche und politische Denkweise. Man nennt uns Barbaren und behandelt uns als solche; man wirft uns Unkirchlichkeit, Gottlosigkeit, Unsittlichkeit und moralische Roheit vor, während wir finden, daß sich unter dem Heuchelschein äußerer Kirchlichkeit dort äußerste Gefühlsroheit und krasse Selbstsucht verbergen. Aber vielleicht ist es bei dem Protestantismus nicht weiter verwunderlich, daß er sich als Völkerkitt untauglich erwiesen hat. Ist es doch ein alter Vorwurf, daß er die Religion zu sehr an die Nationalität hänge. Dem gegenüber ward der Katholizismus als das über den nationalen Gegensätzen stehende Einheitsband für die Menschheit gepriesen. Die eine katholische Kirche, weltumspannend, sollte alle nationalen Differenzen ausgleichen. Aber wie hat sie versagt! Kann man sich schärfere Anklagen denken, als sie seitens der Katholiken Frankreichs gegen Deutschland, auch die Katholiken Deutschlands erhoben worden sind? Ich denke an die von dem Rektor des Pariser Katholischen Instituts Mgr. Alfred Baudrillart in Verbindung mit namhaften katholischen Gelehrten 1915 veröffentlichte Schrift „La guerre Allemande et le Catholicisme“ und an die rühmliche Abwehr, die deutsche katholische Gelehrte unter Pfeilschifters Führung unter dem Titel „Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg“ 1915 (Freiburg, Herder) dagegen erscheinen ließen. Was gab es Internationaleres, als die Gesellschaft Jesu, in der mit dem persönlichen, individuellen der Mitglieder nnd ihren weltlichen Beziehungen auch das nationale, vaterländische Gefühl zugunsten einer ausschließlich kirchlichen, am Gehorsam gegen den Papst orientierten Gesinnung abgetötet zu werden schien? Auch dies hat dem Nationalitätenhader des Weltkrieges gegenüber versagt. Man kann von Jesuiten der Entente und einem Verbands-Jesuitismus sprechen, während die deutschen Jesuiten ihre vaterländische Pflicht erfüllen. Und endlich, neben der schwarzen die rote Internationale! Eine Bewegung, der man doch auch ideelle, prinzipielle Gesichtspunkte nicht absprechen kann, welche manchem die Religion ersetzen und scheinbar noch fester verbanden als die Kirche: aber auch hier ein Auseinanderklaffen in schroff sich befehdende nationale Gruppen.

Wenn auf seiten der deutschen Utopisten vielleicht noch der Glaube besteht, daß eine internationale Verständigung auf Grund eines sozialistischen Friedensprogramms möglich sei, so ist bei den andern das nationale Bewußtsein weit stärker: sie teilen alle nationalen Vorurteile, und diese lassen keine verständigen Erwägungen aufkommen. Das Nationale ist stärker als alle anderen geistigen Motive. Es überbietet auch das Rationale. Unsere Gegner sind doch an sich auch verständige Menschen, wer wollte ihnen ohne weiteres Gottesfurcht und Gewissen absprechen? Und doch reden und handeln sie wie Leute, die kein Gewissen haben, weder Gott noch Menschen fürchten, ja vielfach sind ihre Urteile über uns ein Hohn auf jede verständige Beurteilung. Man tut nicht recht, das alles als reine Perfidie zu brandmarken. Ein englischer Freund, an dessen Aufrichtigkeit zu zweifeln ich nicht den geringsten Anlaß habe, der erst die Professorenerklärung gegen einen Krieg mit Deutschland unterschrieben, dann aber — nach unserem Einmarsch in Belgien — den bekannten offenen Brief der englischen Theologen an Harnack mit unterzeichnet hat, schrieb mir zu Beginn des Krieges: Jeder von uns wird überzeugt sein, daß sein Land mit Recht für seine Existenz kämpft. Selbst die führenden Politiker Englands werden wir, so schwer uns das sein mag, nicht immer bewußter Entstellung der Tatsachen zeihen, wenn sie alles immer in einer Beleuchtung darstellen, die zu unserem Bild der Dinge gerade entgegengesetzt ist. Es ist das nationale Vorurteil, das ihnen den Blick trübt, das keine ruhige Betrachtung, das die Stimmen der Vernunft, der Gottesfurcht und des Gewissens gar nicht aufkommen läßt. Was aber die Amerikaner anlangt, speziell den Präsidenten Wilson, so bin ich überzeugt — auf Grund persönlicher Bekanntschaft —, daß er bona fide handelt, wenn er dem Kongreß und durch ihn der Welt verkündet, er unternehme den Krieg, um den alle Welt bedrohenden preußischen Militarismus zu vernichten, um Deutschland, das den Amerikanern als der Hort reaktionären Wesens erscheint, der Freiheit zuzuführen. Daß wir Deutsche den entgegengesetzten Eindruck haben, den nämlich, daß, wenn man an der berühmten Statue vorüber in den Hafen Newyorks einge-

fahren ist, man die Freiheit hinter sich läßt, das versteht kein Amerikaner. Die Völker urteilen aus verschiedenem Empfinden heraus. Es gibt keine internationale allgemein-menschliche Vernunft, die aller Urteil bestimmte und besserte. Darum verstehen wir uns nicht, — und werden uns auch zukünftig nur durch Machtwaffen verständigen können.

Die Anwendung ist leicht gemacht: Bei dem Judenchristentum ist es nationale Befangenheit, das ein volles Verständnis für das Lebenswerk des Apostels Paulus gar nicht aufkommen läßt. Mögen sie auch in den wunderbaren Erfolgen einen handgreiflichen Beweis für Gottes Walten darin sehen: sie kommen doch über Mißtrauen und Argwohn nicht hinaus. Die tatkräftigen aber unter ihnen, die grundsätzlich-folgerichtigen, — das sind die Judaisten — sahen es als ihre Aufgabe an, diese stets drohende Gefahr zu beseitigen, dieses fressende Übel von der Wurzel an auszurotten. Deswegen der scharfe, mit allen Mitteln, auch solchen, die uns sittlich anstößig sind und die schon Paulus als Teufelswaffen charakterisierte, geführte Kampf.

Es besteht eigentlich keine Differenz im Glauben: ihr Gott ist derselbe; sie erkennen beide in Jesus von Nazareth den Messias, den zur Rechten Gottes erhöhten Herrn, den Sohn Gottes; sie haben, die einen wie die andern, die gewaltigen Kräfte des heiligen Geistes erlebt; sie sind getauft und taufen auf den Namen Jesu Christi; sie bilden die eine Ekklesia Gottes, das Gottesvolk, die Gemeinde der Heiligen, haben Vergebung der Sünden und hoffen auf ein ewiges Leben. In alledem ist kein Unterschied, können die einen den andern nichts vorwerfen. Darin heben sie sich auf das bestimmteste von allen andern, von Heiden wie von Juden ab. Und dennoch diese Feindschaft, dies Maß von Übelwollen, Verständnislosigkeit, wenn wir ganz objektiv sein wollen, auf beiden Seiten. Die Judaisten beschuldigten den Paulus als Apostaten, als einen Zerstörer des göttlichen Gesetzes, der heiligen Überlieferung, als einen profanen Menschen, der in den Staub tritt, was er vergöttert, als einen Lüstling, Scheinheiligen, der die Gemeinden betrügt und aussaugt. Paulus bleibt die Antwort nicht schuldig: sie sind ihm Satans Diener, die sich als

Lichtengel verstellen, Knechte der Ungerechtigkeit, Spione, neben-eingedrungene Falschbrüder (2 Kor. 11, 13 f.; Gal. 2, 4). Und diesen scharfen Ton schlägt der Mann an, der das hohe Lied der Liebe gesungen hat, in dem es u. a. heißt: die Liebe eifert nicht, sie trägt alles (1 Kor. 13, 4. 7); der Apostel, der da bekennt, daß alle allzumal Sünder sind und der Herrlichkeit Gottes ermangeln (Röm. 3, 23). Nationale Vorurteile sind stärker als religiöse und sittliche Erkenntnisse.

Wir sind am Ende. Nur Streiflichter konnten es sein, die wir auf das Urchristentum von dem Lichte unserer Zeit aus fallen ließen. Man muß an der Front den Scheinwerferkampf mit angesehen haben, um recht zu werten, was solche Beleuchtung bedeutet. Ich hoffe, es waren wirklich erhellende Streiflichter, nicht einseitige Schlaglichter. Das Urchristentum ist an sich eine viel zu komplizierte Erscheinung, um es mit einer bündigen Formel zu erfassen. Es bietet eine Fülle von Problemen reizvoller Art. Und wenn heute wieder die Leben-Jesu-Frage mehr im Vordergrund der theologischen wie der öffentlich-volkstümlichen Erörterung steht, so ist doch nicht zu bezweifeln, daß auch das Apostolische Zeitalter immer wieder als theologische Disziplin, als Forschungsgebiet sich aufdrängen wird, ohne dessen Verständnis weder Leben Jesu abschließend noch Kirchen- und Dogmengeschichte fruchtbar behandelt werden können. Das Dogma vom Neuen Testament, gegen das sich G. Krüger 1896 so lebhaft einsetzte, ist ja in der Forschung längst gefallen; im Lehrbetrieb spielt es aus lediglich praktischen Gründen noch seine Rolle. Aber wenn man auch Leben Jesu und Apostolisches Zeitalter, mit andern Worten das gesamte Urchristentum, noch so sehr in die Gesamtgeschichte des Christentums hineinzieht, so bleibt doch bestehen, daß sich diese Periode, als eine der überragend bedeutungsvollen, als eine klassische Zeit der christlichen Frömmigkeit scharf von aller Folgezeit abhebt, so gut wie die Reformation von der vorreformatorischen Zeit und der Periode der Gegenreformation.

Versuchen wir noch eine kurze, zusammenfassende Charakteristik. An die Spitze zu stellen bleibt immer das große Heilserleben, das von Jesus ausstrahlte und unter dem unmittelbaren Eindruck seiner Persönlichkeit eine Kraft und Stärke zeigte, wie nie wieder. Die Stärke dieses unmittelbaren Erlebens findet ihren Ausdruck in der Begeisterung, dem enthusiastisch-pneumatischen Element; sie sucht sich einen Ausfluß in der eschatologischen Erwartung. Aber bei aller Begeisterung, bei aller eschatologischen Spannung ist das Urchristentum doch nicht nur eine ekstatisch-apokalyptische Erscheinung, die in das ja freilich ungeheuer weite Gebiet menschlicher Psychopathie, krankhafter Seelenerregung gehörte: es handelt sich um wirklich erfahrenes Heil, einen erlebten, nicht eingebildeten Gegenwartsbesitz, nicht nur erträumte Hoffnung; den Beweis erbringen die reichen sittlichen Früchte, die aus dieser Begeisterung reifen. und deren ekstatischen Zustand überdauern. Jesu Evangelium ist gewiß nicht eine neue Sittenlehre, sondern eine Heilsbotschaft: aber eine solche, bei der das Sittliche unausschaltbar ist: zur Gottesherrschaft gehört Gott dienen, zu Gott-unser-Vater Gott vertrauen, Gott lieben und den Nächsten gleich sich selbst. Das Evangelium Jesu geht nicht auf in der Bergpredigt, die paulinische Predigt nicht in der Rechtfertigungslehre. Neben dem Jubellied der Heilsgewißheit Röm. 8 steht das Hohe Lied der Liebe 1 Kor. 13. Und neben dem Paulinismus steht das johanneische Christentum mit seinem Bekenntnis: Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibet, bleibet in Gott, und Gott in ihm (1 Joh. 4, 16). „Kindlein liebet euch untereinander" (Hieronymus in ep. ad Gal. III). Und auf der Schwelle der folgenden Zeit kann der Apologet mit Stolz auf das verwunderte Bekenntnis der Heiden hinweisen: „Sehet, wie sie einander lieben." Als Religion der Hilfe stellt sich das Christentum dar: Gotteshilfe, gegenseitige Hilfe [1]). Aber so gewiß diese Hilfe auch auf dem Gebiet der Naturkräfte und der wirtschaftlichen Fragen gesucht und gefunden wird: es ist doch in erster Linie

1) Vgl. A. v. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten, 3. Aufl. 1915, I 151 ff.

Hilfe zum Heil, Rettung aus Sünden und Schuld. Eben darum ist das Urchristentum keine Massenbewegung, sondern die Religion einzelner suchender Seelen; eben darum sind seine Führer vielfach unbekannte Leute: sie traten nicht vor die große Welt, sondern gingen im Verborgenen den einzelnen Seelen nach. Dabei redeten sie die Sprache ihrer Zeit, wie sie das Gewand ihrer Zeit trugen (in bemerkenswertem Unterschied von den Propagandisten anderer orientalischer Kulte), und doch war es eine neue Sprache, denn ein neuer geistiger Inhalt kam darin zum Ausdruck. Wohl war das Christentum scheinbar nur ein neuer Trieb an dem alten Baume des Judentums. Aber der von nationaler Voreingenommenheit eingegebene Versuch, es als solchen festzuhalten, erwies sich als verfehlt: das Judenchristentum verfiel dem unerbittlichen Gericht der Weltgeschichte über alle Halbheiten. Alle fortschreitenden Kräfte sammelten sich in dem Heidenchristentum, das die bleibenden Werte des Judentums sich angeeignet, ja in gewissem Sinne für sich mit Beschlag belegt hatte.

Daß hier durch das Einströmen des Hellenismus auch Gefahren auftauchten, die später zu einer bedenklichen Krisis führen mußten, soll nicht verkannt werden. Wir wissen jetzt, daß Religion immer nur in einer Mischung vorkommt, sofern die Gottesoffenbarung von Menschenherzen, auch Menschenverstand, angeeignet wird. Es ist die Großtat der Reformation, daß sie zur Herstellung von neuer Mischung mit germanischen Elementen wieder bei der reinsten Urform, dem Urchristentum, anknüpfte. Des wollen wir uns in diesem Jahre freuen!

2.

Über Karl Heims Art der Glaubensbegründung.

Von

D. **Friedrich Traub**, Professor in Tübingen.

Unter den jüngeren Systematikern dürfte kaum einer sein, der durch die Originalität und Geschlossenheit seiner Gesamtanschauung zu einer so tiefgehenden Wirkung berufen wäre, wie Karl Heim. Schon seine Erstlingsschrift über „Das Weltbild der Zukunft" zeigte eine ungewöhnliche Kraft abstrakten Denkens und, was nicht allzu oft damit verbunden ist, eine außerordentliche Gabe anschaulicher Darstellung. Es folgte dann, wenn wir von dem historischen Werk über das Gewißheitsproblem absehen, der Leitfaden der Dogmatik. Auch hier stand man unter dem Eindruck einer selbständigen und eigenartigen Gedankenbildung, zugleich aber brachte es der Charakter des Leitfadens, der auf die Erläuterung durch die Vorlesung rechnet, mit sich, daß das Verständnis außerordentlich schwierig, auf manchen Punkten nahezu unmöglich erschien. Man stand vor einem großen und ernsten Fragezeichen. Dagegen ist es Heim in der zweiten Auflage des Leitfadens gelungen, ohne wesentliche Erweiterung des Umfanges seinen Gedanken eine solche Form zu geben, daß die Klagen über die Schwerverständlichkeit zu einem guten Teil verstummen müssen. Zugleich aber hat er unter dem Titel „Glaubensgewißheit" eine Monographie erscheinen lassen, welche die dogmatischen Grundprobleme im Zusammenhang erörtert und den Leitfaden auf entscheidenden Punkten erläutert und ergänzt. Es soll im Folgenden versucht werden, die Grundgedanken so knapp als möglich herauszustellen und ein Urteil über sie zu gewinnen.

1.

Nach dem Maßstab des alltäglichen Lebens sind absolut gewiß nur die logisch-mathematischen Wahrheiten, deren Gegenteil

einen Widerspruch in sich schließt: a nicht = non a; 1 = 1; 2 × 2 = 4; die Kreislinie kehrt in sich selbst zurück. Dagegen kontingente Wahrheiten, deren Gegenteil denkbar ist (die Sonne befindet sich in gasförmigem Zustand; Cäsar hat gelebt; Gott hat die Welt erschaffen) sind immer nur relativ gewiß. Anders ist es im religiösen Erkennen. Seine Wahrheiten erheben, obwohl sie nicht denknotwendig, sondern kontingent sind, dennoch den Anspruch auf absolute Gewißheit. Der Satz, daß Gott die Liebe ist, kann nicht als denknotwendig behauptet werden. Sein Gegenteil ist denkmöglich. Trotzdem ist er dem Frommen absolut gewiß. Die beiden Gewißheitsmaßstäbe widersprechen sich also. Nach dem Maßstab des alltäglichen Lebens wäre die Wahrheit der Religion nur relativ gewiß, während der Fromme ihre absolute Gewißheit behauptet.

Immerhin gibt es kontingente Wahrheiten, die auch nach der Logik des täglichen Lebens als absolut gewiß bezeichnet werden können. Das sind die Inhalte des unmittelbaren Erlebens. Daß ich jetzt rot sehe, ist mir in dem Augenblick, in dem ich die Gesichtswahrnehmung habe, absolut gewiß. Aber dieser Gewißheitsgrad beschränkt sich auf das unmittelbar Erlebte. Unmittelbar aber ist nur das, was mir jetzt gegeben ist: 1) was mir gegeben ist; was einem anderen Subjekt gegeben ist, weiß ich nur mittelbar. Ich kann es durch Schluß aus seinen Aussagen und Handlungen ermitteln. Dabei kann ich mich aber täuschen. 2) Was mir jetzt gegeben ist; was künftig sein wird, kann ich zu berechnen suchen, bin aber vor Rechenfehlern nicht sicher. Was in der Vergangenheit war, habe ich im Gedächtnis, aber mein Gedächtnis kann mich trügen. Absolut gewiß ist nur das unmittelbar, d. h. mir jetzt Gegebene. Die religiöse Wahrheit dagegen will nicht bloß für mich gelten, sondern für alle Subjekte und nicht bloß jetzt, sondern immer. Sie kann also nach der Vergewisserungsmethode des Alltags nicht absolut gewiß sein. Die beiden Methoden, die religiöse und die alltägliche, widersprechen sich.

Der Widerspruch der zwei Methoden wird jedoch von Heim noch auf eine andere, präzisere Formel gebracht. Das Prinzip

der Selbstgewißheit des Unmittelbaren ist ihm nämlich nur ein besonderer Ausdruck für den Satz des Widerspruchs oder das mit diesem gleichbedeutende Identitätsgesetz. Dieses besagt, daß dasselbe Subjekt über denselben Inhalt und denselben Zeitpunkt nicht zwei Aussagen machen kann, die sich ausschließen. Das Identitätsgesetz schließt hiernach den Begriff der Selbigkeit oder Identität in sich, der ausdrückt, daß ein Inhalt mit sich selbst identisch ist. Nun läßt sich aber Identität des Inhalts nur denken und feststellen, wenn der Inhalt im strengsten Sinn des Worts unmittelbar d. h. mir jetzt gegeben ist. Insofern ist das Unmittelbarkeitsprinzip nur ein anderer Ausdruck des logischen Grundgesetzes der Identität oder des Widerspruchs. Man kann daher den Widerspruch zwischen der alltäglichen und der religiösen Vergewisserungsmethode auch so formulieren: nach dem logischen Denkgesetz ist nur das unmittelbar d. h. das mir jetzt Gegebene absolut gewiß; nach dem religiösen Gewißheitsmaßstab ist auch das absolut gewiß, was nicht bloß für mich und jetzt, sondern für alle und immer gilt. Die religiöse Gewißheit steht also in Widerspruch mit dem Denkgesetz, das nur das Unmittelbare als absolut gewiß anerkennt. Die Lösung dieses Widerspruchs bezeichnet die letzte und tiefste Aufgabe, die dem theologischen Denken gestellt ist.

2.

Machen wir hier einen Halt, um sofort eine kritische Bemerkung einzuflechten. Ist der Widerspruch wirklich vorhanden, zu dessen Lösung die theologische Arbeit aufgerufen wird, der Widerspruch zwischen Logik und Religion? Ich glaube diese Frage verneinen zu müssen. Denn das Denkgesetz, mit dem die religiöse Gewißheit in Widerspruch stehen soll, existiert gar nicht. Das logische Gesetz und das Heimsche Unmittelbarkeitsprinzip sind zwei sehr verschiedene Dinge. Wenn die religiöse Gewißheit dem letzteren widerspricht, widerspricht sie nicht auch dem ersteren. Die Identifizierung des Widerspruchssatzes mit dem Unmittelbarkeitsprinzip ist erschlichen. In Wirklichkeit besteht sie nicht. Der Widerspruchssatz drückt aus, daß ich nicht über denselben Inhalt zu demselben Zeitpunkt und in derselben Hinsicht zwei Aussagen

machen kann, die sich ausschließen. Dieser Satz ist völlig unabhängig davon, ob der Inhalt, über den ich diese Aussage mache, nur mittelbar oder unmittelbar gegeben ist. Er gilt schlechthin von jedem Inhalt, dem mittelbar gegebenen, dem unmittelbar gegebenen und dem gar nicht gegebenen, sondern bloß gedachten. Unter allen Umständen ist ein Inhalt mit sich selbst identisch, und unter keinen Umständen können über ihn gleichzeitig und in gleicher Hinsicht sich ausschließende Aussagen gemacht werden. Die Frage, ob und wie er gegeben ist, kommt dabei gar nicht in Betracht. Das logische Denkgesetz ist also etwas ganz anderes als das Prinzip der Selbstgewißheit des Unmittelbaren. Letzteres ist nicht ein logisches Gesetz, wie der Satz des Widerspruchs, sondern eine erkenntnistheoretische Regel, die feststellt, unter welchen Bedingungen eine empirische Erkenntnis als gewiß betrachtet werden kann. Jener logische und dieser erkenntnistheoretische Satz sind etwas grundsätzlich Verschiedenes. Ein Widerspruch mit dem einen ist nicht ohne weiteres auch ein Widerspruch mit dem andern. Was Heim aufzeigt — ob mit Recht oder Unrecht, wird sogleich zu erörtern sein — ist ein Widerspruch zwischen Religion und Unmittelbarkeitsprinzip, nicht zwischen Religion und Denkgesetz. Der letztere besteht jedenfalls nicht.

Daraus ergibt sich sofort eine weitere Konsequenz. Die Meinung derjenigen Theologen, die in den Bahnen Schleiermachers und Ritschls die Geltung des religiösen Glaubens nicht auf den wertfreien Intellekt, sondern auf das wertempfindende Gemüt begründen wollen, glaubt Heim durch die Behauptung ad absurdum zu führen, daß jene Theologen für sich eine Ausnahme vom logischen Denkgesetz beanspruchen. Eine solche könne es selbstverständlich nicht geben. Das Denkgesetz gelte unbedingt allgemein und jede Ausnahme von demselben würde das Gesetz selbst aufheben. Man dürfe die Religion nicht künstlich isolieren als wäre sie ein Separatgebiet, auf dem man nicht mit der Elle landläufiger Logik messen dürfe. Die Theologie könne nur in Mißkredit geraten, wenn sie eine besondere Logik für ihren Privatgebrauch beanspruche und sich von der allgemein gültigen Logik dispensiere. Darin hat Heim zweifellos recht. Aber das tut

auch niemand. Es kommt nur Heim so vor, weil er das Denkgesetz mit dem Unmittelbarkeitsprinzip verwechselt. Deshalb erscheint ihm, was mit diesem nicht stimmen will, auch als Ausnahme von jenem. Aber sobald man das logische Gesetz in seiner Reinheit herausstellt und aus der Verquickung mit dem vermeintlichen Unmittelbarkeitsprinzip befreit, muß jener Schein sich auflösen. Es fällt jenen Theologen nicht ein, sich von der landläufigen Logik zu dispensieren. Das logische Gesetz gilt auch nach ihrer Meinung ausnahmslos, für die religiöse Gewißheit so gut wie für die wissenschaftliche. Aber das logische Gesetz sagt über den Geltungswert einer Wirklichkeitsaussage nichts. Es sagt nur, daß zwei Wirklichkeitsaussagen sich nicht widersprechen dürfen; aber wie die Aussagen gewonnen werden und worauf ihre Geltung beruht, darüber sagt das formale Denkgesetz nichts aus. Das ergibt sich erst, wenn man die religiösen und die wissenschaftlichen Objekte ins Auge faßt. Dann sind jene Theologen allerdings der Meinung, daß die religiöse Aussage: „Gott ist die Liebe" und der geometrische Satz: „die Winkelsumme im Dreieck = 2 R" in ihrer Entstehung und Geltung verschieden bedingt sind. Und zwar ist ihre Meinung nicht bloß die, daß psychologisch die Religion etwas anderes ist als die Wissenschaft, worauf Heim die große Entdeckung Schleiermachers beschränken will, sondern daß gerade die Wahrheitsgeltung in Religion und Wissenschaft verschieden bedingt ist. Aber mit dem logischen Gesetz hat diese Verschiedenheit nichts zu tun. Dieses gilt gleichmäßig für die religiöse und die wissenschaftliche Erkenntnis. In der Logik gibt es in der Tat kein Ausnahmegesetz.

3.

Wir begannen unsere Kritik mit der Frage, ob der behauptete Widerspruch zwischen Religion und Logik wirklich vorhanden sei, und mußten diese Frage verneinen. Aber bleibt dann nicht wenigstens der Widerspruch zwischen Religion und Unmittelbarkeitsprinzip? Absolut gewiß sei nur das unmittelbar Erlebte d. h. das nur jetzt Gegebene. Die Religion aber wolle für alle und ewig gelten; sie könne also, nach dem Maßstab des Un-

mittelbarkeitsprinzips gemessen, nie absolut gewiß sein. Hierzu ist zunächst zu sagen: jener Maßstab ist selbst ein zweischneidiges Schwert. Denn nach ihm gibt es auch im Alltagsleben nirgends absolute Gewißheit. Wohl ist das unmittelbar Erlebte, das mir jetzt Gegebene gewiß. Aber das sind immer nur einzelne Eindrücke. Ich sehe jetzt grün — das ist freilich absolut gewiß. Aber sobald ich mehr sage und etwa urteile: ich sehe den grünen Wald, so hebt schon die Unsicherheit an. Vielleicht ist, was mir als Wald erscheint, nur eine grün gestrichene Kulisse, vielleicht ist es auch nur eine Halluzination. Nur das ist absolut gewiß, daß ich jetzt grün sehe. Aber diese Aussage in ihrer Isoliertheit hat auch lediglich keinen Erkenntniswert. Erst wenn ich grün als Eigenschaft einem Gegenstand beilegen kann, gewinne ich eine wirkliche Erkenntnis. Aber mit der Gegenständlichkeit hebt schon die Unsicherheit an. Daraus folgt, daß es absolut sichere Erkenntnis im Alltagsleben überhaupt nicht gibt. Das absolut Gewisse hat keinen Erkenntniswert, und die Erkenntnis, die ihres Namens wert ist, ist nicht absolut gewiß. Ich finde dies bei Heim nirgends ausdrücklich ausgesprochen. Aber es ist die Konsequenz aus seinem Prinzip der Unmittelbarkeit.

Aber eben, wenn diese Konsequenz gezogen wird, so wird der behauptete Widerspruch der beiden Vergewisserungsmethoden, der im Alltag und der in der Religion heimischen, nur um so deutlicher. Dort überhaupt keine, hier lauter absolute Gewißheit, die aber, nach dem Maßstab der ersteren gemessen, nur als widerspruchsvoll beurteilt werden kann. Hier erhebt sich von neuem die Frage, was es mit diesem Widerspruch auf sich hat. Die Antwort wird davon abhängen, wie das vorausgesetzte Unmittelbarkeitsprinzip beurteilt wird. Solange dieses in Geltung ist, besteht freilich nur unausgleichbarer Widerspruch. Absolut gewiß ist nur, was *mir jetzt* gegeben ist. Die Wahrheit der Religion will aber nicht bloß für mich, sondern für alle gelten und nicht nur bloß jetzt, sondern immer. Also schließen sich Unmittelbarkeitsprinzip und religiöse Gewißheit aus. Aber es will mir scheinen, als wäre Heim in der Formulierung seines Unmittelbarkeitsprinzips eine Verwechslung begegnet. Das „mir jetzt

gegeben" ist nicht = „nur für mich und nur jetzt gültig". Das mir jetzt Gegebene kann ganz wohl gültig sein für immer und für alle. Heim verwechselt das psychologische Gegebensein und das kritische Gelten. Psychologisch angesehen ist natürlich meine Vorstellung eben meine und nicht die eines andern; aber ihr Inhalt kann auch für andere gelten, nicht bloß für mich. Psychologisch angesehen ist meine jetzige Vorstellung nicht meine frühere und nicht meine künftige; aber ihr Inhalt kann für Vergangenheit und Zukunft gelten. Die Überzeugung, daß Lügen schimpflich ist, die mir jetzt gegeben ist, gilt nichtsdestoweniger auch für gestern; vielleicht, daß sie mir morgen nicht zum Bewußtsein kommt, weil mein Bewußtsein mit andern Inhalten beschäftigt ist; aber sie gilt auch morgen und würde, wenn Anlaß dazu geboten ist, sich morgen mit derselben Wucht durchsetzen wie heute. Und sie gilt nicht bloß für mich, sondern für alle Subjekte. Und selbst wenn es Subjekte gibt, welche sie nicht anerkennen, so gilt sie trotzdem auch für diese. Denn ihre Geltung ist nicht die des psychologischen Seins, sondern des sittlichen Soll. Liegt nicht vielleicht auch die Wahrheit der Religion in derselben Richtung?

Allerdings besteht hier ein nicht zu übersehender Unterschied. Auf sittlichem Gebiet handelt es sich um Anerkennung einer Norm, auf religiösem um Bejahung einer Wirklichkeit. Aber auch diese hat im Alltagsleben ihre Analogie, die sich sofort aufdrängt, wenn man eine von Heim fast ganz ignorierte Tatsache ins Auge faßt. Da nämlich, wo Heim die Vergewisserungsmethode des täglichen Lebens schildert und auf das Unmittelbarkeitsprinzip zurückführt, hat er immer nur das juristische und naturwissenschaftliche Verfahren im Auge. Er läßt aber einen Faktor ganz außer acht, der im Alltagsleben von der größten Bedeutung ist: das Vertrauen sittlicher Persönlichkeiten. Aus dem Vertrauen, das mir ein sittlicher Charakter abgewinnt, erwächst eine Art von Gewißheit, die als absolut bezeichnet werden darf. Ich weiß mit absoluter Gewißheit, daß mein verstorbener Vater einer ehrlosen Handlung unfähig war. Und wenn ihm eine solche nachgesagt würde, so bedarf es keines juristischen Zeugenverhörs, um

die Nachrede zu widerlegen. Auf Grund meines Vertrauens bin ich unmittelbar gewiß, daß die Nachrede falsch ist. In einer Gerichtsverhandlung könnte freilich mein Vertrauensurteil den Prozeß nicht entscheiden; aber diese Tatsache hebt dessen unbedingte Gewißheit nicht auf, sondern beleuchtet nur den Unterschied des rechtlichen und des sittlichen Gebiets. Wenn man alle die sittlichen Vertrauensverhältnisse, die den Kern des Alltagslebens bilden, in Anschlag bringt, dann beginnt der Widerspruch zwischen Alltagsgewißheit und religiöser Gewißheit zu schwinden. Das sittliche Vertrauen unter Menschen liegt in derselben Linie, wie das religiöse Vertrauen zu Gott. Auch bei Heim fehlen diese Gedanken nicht ganz. Im „Leitfaden" werden sie an der Stelle, wo es sich um die Erfassung der historischen Person Jesu handelt, schön und eindrucksvoll ausgeführt. Aber im ersten Abschnitt der „Glaubensgewißheit", in welchem das Problem gestellt wird, finden sie sich nicht. Natürlich — sonst gäbe es es ja keine Antinomie. Das zu lösende Problem erwiese sich Scheinproblem. Die Kluft zwischen Alltagslogik und der Logik der Religion wäre überbrückt, und die ganze dialektische Kunst, welche zur Lösung des Konflikts aufgewendet wird, erschiene von vornherein überflüssig.

4.

Nach diesem kritischen Exkurs kehren wir zur Darstellung zurück und nehmen an, der behauptete Widerspruch wäre wirklich vorhanden. Wie wird derselbe gelöst? Offenbar wären alle Schwierigkeiten beseitigt, wenn die Trennung der Subjekte (Iche), der Zeitpunkte und der Raumpunkte aufgehoben wäre. Dann wäre, was mir gegeben ist, allen Ichen gegeben, da ich dann mit allen identisch wäre. Dann wäre, was hier ist, zugleich dort und überall; dann wäre, was jetzt ist, auch gestern und morgen und allezeit. Ist diese Aufhebung der Trennung der Iche, der Raumpunkte und der Zeitpunkte möglich? Heim antwortet: sie ist nicht nur möglich, sondern notwendig. Denn die Existenz getrennter Iche, Raumpunkte, Zeitpunkte schließt einen logischen Widerspruch in sich. Zunächst die Existenz getrennter Iche. Inwiefern liegt in ihr ein Widerspruch? Der Beweis wird im „Leitfaden" und in der „Glau-

bensgewißheit" nicht ganz gleichlautend geführt. Dort begegnet uns folgender Gedankengang. Was ich denken kann, ist immer nur die Vorstellung des andern Ich, der Begriff des anderen Ich, nie das andere Ich selbst. Denn der andere selbst ist der Voraussetzung nach etwas anderes als meine Vorstellung von ihm und mein Begriff von ihm. Letztere sind ja Elemente meines eigenen Bewußtseins. Also ist es widerspruchsvoll, wenn ich mir ein anderes Ich, ein zweites Bewußtsein jenseits meines eigenen denke. In der „Glaubensgewißheit" wird der Beweis so geführt. Sollten zwei Subjekte als existierend angenommen werden, so muß auch ein drittes Subjekt existieren, für welches das Verhältnis der beiden ersten vorhanden ist. Denn jedes Objekt setzt ein Subjekt voraus, für welches es vorhanden ist. Eine subjektlose Wirklichkeit gibt es nicht. Auch das Verhältnis zweier Subjekte ist ein Objekt, das wieder ein Subjekt voraussetzt. Ich muß also, wenn ich zwei Subjekte denkbar finden soll, ein drittes Subjekt hinzudenken, welches das Verhältnis der beiden vorstellt. Damit aber setze ich die Möglichkeit einer Mehrheit von Subjekten schon voraus, welche doch erst bewiesen werden soll. Es ist also ein widerspruchsvolles Verfahren, das hiemit eingeschlagen wird, das aber notwendig aus der Annahme einer Mehrheit von Subjekten sich ergibt.

Nicht minder führt die Trennung der Raumpunkte und Zeitpunkte zu unlösbaren Widersprüchen. Dies zeigt sich schon beim Zustandekommen jeder raumzeitlichen Mannigfaltigkeit (Raumlinie, Fläche, Zeitstrecke usw.). Soll eine stetige Reihe entstehen, soll also ein zweiter Punkt zum ersten hinzutreten, so muß der zweite Punkt vom ersten räumlich und zeitlich verschieden sein, er darf also noch nicht da sein, wenn der erste da ist. Und doch muß er mit dem ersten zusammengeschaut werden, wenn er von ihm unterschieden werden soll. Er muß also zeitlich und räumlich mit ihm in eins zusammenfallen. Noch deutlicher wird dieser Widerstreit, wenn die Reihe begonnen ist und nun zum Abschluß gebracht werden soll. Dies ist nur möglich, wenn an einer bestimmten Grenze Halt gemacht wird. Und doch ist dieses Haltmachen eine Unmöglichkeit. Denn um eine Grenze zu setzen,

muß man schon über sie hinausgehen und ein darüber hinausliegendes Gebiet vom bisherigen abgrenzen. Das muß dann wieder begrenzt werden und so fort ins Unendliche. So im „Leitfaden". In der „Glaubensgewißheit" ist die Beweisführung folgende. Wenn ich mir etwas Zukünftiges vorstelle, z. B. den Sonnenuntergang, der bald eintritt, die Abendgesellschaft, die in den nächsten Stunden zu erwarten ist, so stelle ich mir das jetzt vor. Die Erwartung des Zukünftigen ist ein gegenwärtiger Akt. Damit aber wird das Zukünftige selbst gegenwärtig. Denn das Bewußtsein läßt sich zeitlich nicht trennen von seinem Gegenstand. Wir können den Gegenstand nicht in eine andere Zeit verlegen, als das subjektive Bewußtsein, das auf ihn gerichtet ist. Wenn also das Bewußtsein des bevorstehenden Sonnenuntergangs in den jetzigen Augenblick fällt, so fällt damit der Sonnenuntergang selbst in den jetzigen Augenblick hinein. Er ist also gegenwärtig und er ist zukünftig — ein offenbarer Widerspruch! Und ebenso ist es mit der Vergangenheit. Die Erinnerung an Vergangenes ist ein gegenwärtiger Akt; also ist das Vergangene selbst gegenwärtig. Denn ich kann die Vorstellung des Vergangenen zeitlich nicht von ihrem Inhalt, dem Vergangenen, trennen. So saugt das Jetzt die ganze Zukunft und die ganze Vergangenheit in sich auf. Alle Zeitpunkte sind gegenwärtig. Es ist ein Widerspruch, von irgendeinem Zeitpunkt zu sagen, er sei nicht gegenwärtig. Die Vorstellung getrennter Zeitpunkte ist widerspruchsvoll. Und ebenso die Vorstellung getrennter Raumpunkte. Ich übergehe den komplizierten Beweis, der hierfür geführt wird. Er mündet zuletzt in die Beweisführung des Leitfadens ein; nur wird der Nerv des Beweises ausdrücklich hervorgehoben in dem Satze: „sobald wir mit den Maßstäben des Denkens an das elementare Raumbild herantreten, werden wir in Schwierigkeiten verwickelt"; S. 93.

5.

Das Ergebnis der logischen Analyse ist, daß alle unsere Erfahrungsformen, die getrennten Iche, Raumpunkte und Zeitpunkte einen inneren Widerspruch enthalten. Trotzdem können wir nicht

aus dieſen Formen heraus. Niemand kann aus ſeiner Haut fahren. Wir müſſen getrennte Iche, getrennte Raumpunkte, getrennte Zeitpunkte vorſtellen. Nur iſt dieſe Notwendigkeit keine abſolute, keine Denknotwendigkeit, ſondern eine bloß empiriſche. Es wäre kein logiſcher Widerſpruch, wenn dieſe Formen nicht wären. Sie können alſo aufgehoben werden, und da ſie, wie ſich gezeigt hat, logiſch widerſpruchvoll ſind, müſſen ſie aufgehoben werden. Dann weitet ſich das Ich aus zur Geſamtheit aller Iche, der Raumpunkt zur Allgegenwart, der Zeitpunkt zur Ewigkeit. Und dieſes allgegenwärtige, ewige All-Ich iſt das ſchlechthin Widerſpruchloſe, in dem alle Widerſprüche der Erfahrungsformen aufgehoben ſind. Zugleich aber iſt nun das Hindernis beſeitigt, das bisher der abſoluten Gewißheit des Glaubens entgegenſtand. Eine ſolche müßte, wenn ſie möglich ſein ſoll, unmittelbar, d. h. mir jetzt gegeben ſein. Dieſes „mir jetzt“ iſt mit bezug auf die religiöſe Gewißheit, die für alle und ewig gelten will, unmöglich, ſolange die Iche getrennt ſind, alſo das mir jetzt Gegebene nur mir und nur jetzt gegeben iſt. Es wird aber möglich, wenn mein Ich mit allen Ichen identiſch iſt. Dann iſt, was mir gegeben iſt, auch allen gegeben; die abſolute, weil unmittelbare Gewißheit, die mir gilt, gilt dann für alle, weil alle mit mir identiſch ſind. Indem alſo das exkluſive Verhältnis der Iche, der Raumpunkte und Zeitpunkte aufgehoben wird, iſt die Bahn für die Entſtehung abſoluter religiöſer Gewißheit frei geworden und der Einwand gegen die Möglichkeit dieſer Gewißheit iſt zum Schweigen gebracht.

Freilich darf eine Schwierigkeit nicht überſehen werden. Auch in der Zuſammenfaſſung der Iche, der Raumpunkte und Zeitpunkte ſteckt doch wieder die Trennung, von der wir nun einmal nicht los können, wenn auch dieſes „nicht los können“ nur ein empiriſches iſt. Das All-Ich ſtellen wir uns notwendig doch wieder vor als Einzel-Ich, das Überräumliche als räumlich, das Überzeitliche als zeitlich vor. Das Widerſpruchsloſe läßt ſich doch nur in dem widerſpruchsvollen Schema der Vorſtellungsformen darſtellen. Es läßt ſich alſo im Grunde überhaupt nicht darſtellen. Und wenn man trotzdem eine Darſtellung verſucht,

so gibt es nur ein Darstellungsmittel, die Ruhelosigkeit der Bewegung, die ununterbrochen nach der Erlösung aus dem Konflikt strebt, der in den Vorstellungsformen enthalten ist. Die Ruhelosigkeit dieser Bewegung aber kann im Bereich der Vorstellungsformen nur auf eine Weise zum Ausdruck gebracht werden: es müssen gleichzeitig zwei Vorstellungen auftreten, die sich widersprechen, und es muß die Forderung gestellt werden, diese unvereinbaren Vorstellungen gleichzeitig zu vollziehen. Damit ist eine rastlose Bewegung entfacht, die ununterbrochen in der Richtung nach einem jenseits aller Vorstellbarkeit liegenden Datum unterwegs ist, in welchem das identisch ist, was im Rahmen unserer Vorstellungsformen einen unvereinbaren Widerspruch bildet. Wir müssen vom Standpunkt der Vorstellungsformen aus die Aussage machen: das Geglaubte ist hier und es ist nicht hier, sondern dort; es ist jetzt und es ist nicht jetzt, sondern in einem andern Zeitpunkt; es ist ganz in mir und ganz in andern. Das ist der widerspruchsvolle Ausdruck für das Widerspruchslose, das jenseits alles Vorstellens liegt. Wir bewegen uns also gleichzeitig in zwei Ordnungen der Dinge. Die eine, niedere, ist die Ordnung des Widersprechenden. Hier bilden die zwei Sätze: „Etwas ist hier" und „es ist nicht hier", die Sätze: „Etwas ist entweder hier, oder dort" und „es ist sowohl hier als dort" einen Widerspruch. Die Verhältnisse „entweder — oder" und „sowohl als auch" müssen in dieser niederen Ordnung als widersprechend gelten. „Dagegen in einer höheren Ordnung der Dinge kann ich die beiden Aussagen zugleich machen, ohne mir zu widersprechen. 1. Ein Teil ist vom andern Teil und vom Ganzen verschieden, ein Inhalt ist entweder dieser Teil oder jener Teil, entweder ein Teil oder das Ganze. 2. Ein Teil ist identisch mit dem andern Teil und mit dem Ganzen; derselbe Inhalt ist sowohl dieser Teil als auch der andere Teil, sowohl Teil als Ganzes", S. 118. Anders ausgedrückt: es gibt eine niedere Ordnung, in welcher die zwei Verhältnisse „entweder — oder" und „sowohl — als" sich widersprechen, und eine höhere, in welcher sie sich nicht widersprechen.

6.

Mit allem Bisherigen ist nur die Denkmöglichkeit der Glaubensgewißheit beschrieben. Wirklichkeit kann sie nur werden, wenn die höhere Ordnung der Dinge durch eine Offenbarungstat ihre Tatsächlichkeit kundtut. Diese Offenbarung hätte, wenn sie existierte, auch im außerreligiösen Leben ihre Analogien. Wir stoßen auf eine solche Analogie, wenn wir die Frage aufwerfen, die freilich in der Gewohnheit des Alltags den meisten Menschen sich nicht aufdrängt, die aber doch eine ernsthafte Frage ist: woher kommt es, daß ich gerade der bin, der ich bin? daß ich gerade jetzt bin? daß ich gerade hier bin? Unter den unendlich vielen Raumpunkten, die es gibt, hätte jeder dasselbe Recht, die Stelle des perspektivischen Zentralpunktes, von dem aus ich den Raum sehe, zu übernehmen. Warum bin ich gerade an dem Ort, an dem ich jetzt bin, und nicht an einem andern? Ferner hat an den unendlich vielen Zeitpunkten, die es gibt, jeder genau soviel Grund wie der andere, Jetztpunkt zu werden. Warum ist der Jetztpunkt gerade 1917, warum nicht 1817 oder 2017? Endlich hat von allen Subjekten, die es gibt, jedes gleich viel Grund wie das andere, das Ich zu werden, das im perspektivischen Mittelpunkt des Ganzen steht. Warum bin gerade ich dieses Subjekt, warum nicht Müller oder Schulze? Denknotwendig ist das alles nicht, weder daß ich ich bin, noch daß jetzt jetzt und hier hier ist. Denkmöglich wäre auch das Gegenteil. Auch die kausale Erfahrung enthält keinen zureichenden Grund, daß das alles so ist, wie es ist. Wir stehen hier an einer schlechthin unbegreiflichen, irrationalen Tatsächlichkeit. Die theoretische Not, die in jenem warum meines Ich, des Jetzt und des Hier zum Ausdruck kommt, findet ihre Lösung in der irrationalen Setzung des Ich, des Jetzt und des Hier, die ich nicht erklären der ich, aber auch nicht entrinnen kann. Das Jetzt kann ich um keine Sekunde zurück- oder vorschieben; es ist einfach da. Daß ich jetzt in diesem Augenblick gerade an diesem Raumpunkt bin, kann durch keine Macht der Welt geändert werden. Vor einer Sekunde hätte ich noch den Ort wechseln können; jetzt, für diesen Augenblick, bin ich unwiederbringlich, wo ich bin. Daß ich gerade

der bin, der ich bin, und nicht ein anderer, ist schlechthin unabänderlich. Diese schlechthin unwiderstehliche Setzung des Ich, des Hier und des Jetzt ist ein Analogon zu der religiösen Offenbarung, wenn es eine solche gibt. Auch sie müßte eine solche schlechthin irrationale Setzung sein, weder aus unserem Denken noch aus unserer Erfahrung begreiflich, eine souveräne Entscheidung, an die wir als eine schlechthin unwiderstehliche gebunden sind.

Jene theoretische Not ist aber nur die Außenseite einer andern, der praktischen, die aus der Vielheit der Subjekte, mit denen ich zu tun habe, und der Triebe und Neigungen, die in mir sind, entspringt. Dem logischen Widerspruch des Ich- und Du-Verhältnisses entspricht der praktische Widerspruch des eigenen und fremden Willens; dem logischen Widerspruch des Zeitverhältnisses entspricht der praktische Widerspruch des Lustverlangens, das im Augenblick sich erschöpft und Ewigkeit will. Auch die Lösung der Not ist beidemal eine analoge. Der Setzung des Ich, Jetzt und Hier auf theoretischem Gebiet entspricht auf praktischem das unbedingte Soll, auch seinerseits eine absolute, schlechthin unwiderrufliche Setzung. Allerdings ist hinsichtlich des Verhältnisses von theoretisch und praktisch in der Heimschen Darstellung eine gewisse Unsicherheit nicht zu verkennen. Einerseits erscheint die theoretische und praktische Not einfach als identisch. Jene ist nur die Schale der bitteren Frucht der Wirklichkeit. Diese ist der bittere Kern derselben Frucht. Sie ist dieselbe Not, von innen gesehen, die das Denken nur von außen sieht. S. 155. „Es handelt sich in beiden Fällen um dieselbe Not; nur sehen wir diese Not im ersten Fall nur formal, theoretisch, von außen, im zweiten Fall inhaltlich, praktisch, von innen." S. 159. „Alle unsere theoretischen und praktischen Nöte sind nur verschiedene Formen des letzten Weltwiderstreits." S. 181. Nach diesen und anderen Äußerungen kann man nur annehmen, daß für Heim die theoretische und praktische Not im letzten Grunde identisch ist. Dagegen wird man S. 175 durch die Erklärung überrascht, daß es sich natürlich nicht um Identität handle, sondern nur um Verwandtschaft und Abhängigkeit. Doch scheint die

eigentliche Meinung Heims in der ersten Richtung zu liegen. Theoretische und praktische Not sind ihm nur zwei verschiedene Formen desselben Widerspruchs, der durch unser ganzes Dasein hindurchgeht. Sie sind im Kern identisch, nur in der Schale verschieden.

Die theoretische Setzung des Ich, Jetzt und Hier, die praktische Setzung des Soll sind zwei Analogien für diejenige Setzung, die erfüllt sein müßte, wenn es Gewißheit des Glaubens geben soll. Hier könnte uns nur eine Setzung helfen, die einen konkreten Inhalt darböte. Dieser konkrete Inhalt müßte dem konkreten Erfahrungszusammenhang angehören und an der ganzen Realität derselben teilnehmen. Dennoch müßte aus einer anderen Ordnung der Dinge heraus der Akzent der Ewigkeit so klar auf ihn gelegt sein, daß er imstande wäre, die Reflexion auf die entgegengesetzten Möglichkeiten niederzuhalten und wie ein Fels in der Brandung derselben zu stehen. Dieser Inhalt ist uns ohne all unser Zutun geschenkt worden. Wem die Augen aufgehen für die Wirklichkeit Jesu und seine Lebenstat, der hat die Offenbarung Gottes gefunden, die ihn von aller theoretischen und praktischen Not erlöst. Daß derselbe Jesus, der dem Glauben erlösende Gottesoffenbarung geworden ist, zugleich das Objekt der historischen Forschung bildet, kann jene erstere Bedeutung nicht aufheben. Das Geschichtsbild und das Glaubensbild sind freilich grundverschieden. Jenes trägt den Stempel der Relativität, der allem Empirischen aufgeprägt ist. Dieses hat den absoluten Heilscharakter, ohne den es keine Glaubensgewißheit gäbe. Aber diese Spannung zwischen Geschichtsbild und Glaubensbild kann uns in unserem Glauben nicht irre machen. Sie ist nur eine besondere Form des Widerstreits, der in der Tatsache liegt, daß der absolute Inhalt als relatives Glied in den raumzeitlichen Kausalzusammenhang eintreten muß, um sich uns aufzuschließen.

7.

In Abschnitt 2 und 3 wurde die Frage aufgeworfen, ob der Widerspruch zwischen Logik und Religion, von dem die ganze dialektische Entwicklung ausging, überhaupt vorhanden sei. Die

verneinende Antwort, zu der wir geführt wurden, legt die weitere Frage nahe, was es mit den anderen Widersprüchen, welche die weitere Entwicklung bedingen, auf sich hat, den Widersprüchen der getrennten Iche, Zeitpunkte und Raumpunkte? Ich möchte auch hinsichtlich dieser drei Widersprüche zu zeigen versuchen, daß sie nicht wirkliche, sondern künstlich konstruierte sind. Zuerst die getrennten Iche. „Was ich denken kann, ist immer nur die Vorstellung des anderen Ich. Die Vorstellung aber ist ein Element meines eigenen Bewußtseins. Also ist es widerspruchsvoll, wenn ich ein zweites Bewußtsein jenseits meines eigenen denke." Dieses „also" verstehe ich nicht. Gewiß wäre es widerspruchsvoll, wenn ich meine Vorstellung des fremden Ich jenseits meines eigenen Bewußtseins denken wollte; denn meine Vorstellung ist ein Stück meines Bewußtseins und kann als solches nicht jenseits meines Bewußtseins sein. Aber das wird ja auch nicht behauptet. Nicht meine Vorstellung des fremden Ich, sondern dieses selbst liegt jenseits meines Bewußtseins. Inwiefern darin ein Widerspruch liegen soll, ist nicht einzusehen. Es müßte denn schon das ein Widerspruch sein, daß ich überhaupt über das fremde Ich etwas aussage. Ich mache es ja damit, könnte man einwenden, zu einem Bestandteil meines Bewußtseins. Zugleich aber setze ich voraus, es sei jenseits meines Bewußtseins. Also: das fremde Ich in meinem Bewußtsein und nicht in meinem Bewußtsein — ist das nicht der glatte Widerspruch? Ich glaube nicht, könnte vielmehr ein solches Schlußverfahren nur als sophistisch beurteilen. Ich mache doch, indem ich über das fremde Ich etwas aussage, nicht das fremde Ich selbst, sondern nur die Vorstellung desselben zum Bestandteil meines Bewußtseins. Dann aber fällt der behauptete Widerspruch dahin. Der Sachverhalt ist nicht der: „Das fremde Ich in meinem Bewußtsein und nicht in meinem Bewußtsein", das wäre freilich ein Widerspruch, sondern: „die Vorstellung des fremden Ich in meinem Bewußtsein; das fremde Ich selbst jenseits meines Bewußtseins". Darin aber liegt doch kein Widerspruch.

Und dann der andere Beweis für das Vorhandensein des Widerspruchs. Wenn es zwei Subjekte gibt, so würde ihr Ver-

hältnis ein drittes als Zuschauer voraussetzen. Damit aber, daß man ein drittes Subjekt annimmt, wäre die Möglichkeit einer Mehrheit von Subjekten schon vorausgesetzt, die doch erst bewiesen werden soll. Hier möchte man zunächst fragen: warum sollen die beiden Subjekte nicht selbst ihre gegenseitigen Zuschauer sein? Wenn Subjekt A das Subjekt B und Subjekt B das Subjekt A vorstellt, so hat ja jedes seinen Zuschauer, und das Verhältnis beider hat sogar einen doppelten Zuschauer, sofern A sein Verhältnis zu B und B sein Verhältnis zu A vorstellt. Dann fiele der Widerspruch weg, der erst durch das geforderte dritte Subjekt hereinkommt. Und was hat es überhaupt mit dieser Forderung auf sich? Das Verhältnis von A und B sei ein Objekt, das wie jedes Objekt ein Subjekt als Zuschauer voraussetze; denn es gebe keine subjektlose Wirklichkeit. Man könne von dem das Objekt vorstellenden Subjekt wohl zeitweilig absehen und glauben, man habe es mit einem subjektlosen Objekt zu tun. Aber sobald die Reflexion auf das Ganze sich wieder einstelle, melde sich der Zuschauer sofort zur Stelle. Die Behauptung, es gebe eine Wirklichkeit, die von niemanden gedacht werde, sei immer ein Widerspruch in sich selbst. Denn in dem Moment der Behauptung werde sie ja gedacht. Das ist zweifellos richtig. Aber würde der Widerspruch auch bleiben, wenn ich denke, daß in diesem Augenblick mein Denken erlischt, dagegen die von mir gedachte Wirklichkeit fortexistiert? Wo wäre die Instanz, der diese Fortexistenz widersprechen würde? Oder muß man wirklich sagen: „auch das Objekt würde mit dem Subjekt erlöschen. Wird das eine in den Abgrund des Nichts hinabgestoßen, so reißt es auch das andere mit sich.“? Offenbar nicht. Ein logischer Widerspruch läge darin nicht, wenn das eine bliebe und das andere ins Nichts versänke. Es wäre logisch denkbar, daß nur das Objekt, und es wäre logisch denkbar, daß nur das Subjekt existierte. Der „Solipsismus“ ist nicht deshalb verkehrt, weil er ein logischer Widerspruch wäre. Gerade von Heim wird er als widerspruchsfrei anerkannt, sofern er erst den Hinzutritt des Du als widerspruchsvoll beurteilt. Dann aber ist es inkonsequent, den „Solobjektivismus“ nicht genau so als widerspruchsfrei an-

zuerkennen. Was dem Subjekt recht ist, ist dem Objekt billig. Heim will die Beziehung Subjekt-Objekt als die Urbeziehung alles Wirklichen werten; aber bei näherem Zusehen geht ihm das Objekt unter im Subjekt, und es gilt im Grunde nicht die Beziehung des Subjekts zum Objekt, sondern nur des Subjekts zu sich selber. Würde mit der gegenseitigen Beziehung beider Ernst gemacht, so dürfte nicht das eine das andere mit sich in den Abgrund hinabziehen, was nur möglich ist, wenn das eine (das Objekt) von vornherein ganz in das andere (das Subjekt) hereingenommen ist. Jedenfalls liegt kein logischer Widerspruch darin, daß das Objekt fortexistiert, wenn das Subjekt aufhört. Es gehört nicht notwendig zum Begriff des Wirklichen, von einem Subjekt gedacht zu sein. Freilich, indem ich dieses Urteil ausspreche, denke ich das Wirkliche. Aber das ist nur die psychologische Situation des Subjekts, nicht die notwendige Beziehung im Objekt. Es gehört nicht zum Begriff der Wirklichkeit, daß sie gedacht wird. Dem Satz: „es gibt keine subjektlose Wirklichkeit" liegt eine Verwechslung zugrunde. Er gilt für die empirische Wirklichkeit. Unsere empirische Welt ist in der Tat Bewußtseinswelt, dadurch entstanden, daß die Empfindungen in die Bewußtseinsformen eingeordnet werden. Aber denkbar wäre auch eine bewußtseinstranszendente Welt. Es läge in ihrer Existenz kein logischer Widerspruch. Es gibt keine Instanz, der die Annahme einer solchen Existenz widerspräche. Daß ich jetzt, indem ich dieses Urteil ausspreche, die Existenz denke, begründet keinen Widerspruch. Denn meine Behauptung geht ja nicht dahin, daß die Existenz nicht jetzt gedacht wird, sondern daß sie nicht gedacht zu werden braucht, daß Existieren nicht identisch ist mit Gedachtwerden, daß die Existenz nicht aufhört, wenn ihr Gedachtwerden aufhört. Damit aber fällt die ganze Voraussetzung dahin, auf der das Urteil beruht, die Existenz zweier Subjekte sei ein Widerspruch. Diese Voraussetzung bestand in der Annahme, daß zum Verhältnis der zwei Subjekte als Objekt ein drittes Subjekt hinzugedacht werden müsse, weil jedes Objekt ein es vorstellendes Subjekt als Zuschauer voraussetze. Diese Voraussetzung wurde nun als unhaltbar

und der auf sie gegründete Widerspruch als Scheinwiderspruch aufgezeigt.

Ähnlich dürfte es auch mit dem Widerspruch getrennter Raumpunkte und Zeitpunkte sich verhalten. „Soll eine stetige Reihe entstehen, soll also ein zweiter Punkt zum ersten hinzutreten" — in diesem „also" steckt das πρῶτον ψεῦδος der ganzen kunstvollen Deduktion. Eine stetige Reihe soll entstehen, indem ein zweiter Punkt zum ersten hinzutritt. Aber so entsteht nie eine stetige Reihe. Denn bei dieser Annahme werden ja die Punkte als getrennt behandelt, und das bedeutet von vornherein die Aufhebung der Stetigkeit. Das Stetige entsteht nicht durch Addition von Getrenntem, sondern ist ein Gebilde sui generis, das schon zerstört wird, wenn man es aus Getrenntem entstehen läßt. Das Stetige ist Objekt der Anschauung, das Getrennte des Begriffs. Die Anschauung bietet überall ein Ineinanderfließen, der Begriff ist um so vollkommener, je schärfer er trennt. Wenn man nun die Anschauung als Begriff, das Stetige als Summe von Getrenntem behandelt, müssen freilich Widersprüche herauskommen. Aber das Widerspruchsvolle liegt dann nicht in der Sache, sondern in dem falschen Verfahren, das heterogene Dinge ineinandermengt, darin, daß „wir mit den Maßstäben des Denkens an das elementare Raumbild herantreten". S. 93. Wenn man also einmal die Raum- und Zeitanschauung als Begriffe nimmt, kommt man freilich auf die widersprechenden Sätze: zwei Punkte sind voneinander verschieden und sie fallen in einen zusammen; Raum und Zeit haben eine Grenze und sie haben keine Grenze. Aber die Widersprüche fallen weg, wenn man Raum und Zeit sein läßt, was sie sind, Anschauungen, und sie nicht zu etwas macht, was sie nicht sind, zu Begriffen.

Dabei scheint hinsichtlich der Zeit noch eine besondere Verwechslung vorzuliegen. Meine Erwartung des baldigen Sonnenuntergangs mache, da die Erwartung ein gegenwärtiger Akt ist, den Sonnenuntergang selbst zu einem gegenwärtigen Vorgang. Meine Erinnerung an die Schlacht bei Leuthen mache als gegenwärtiger Akt die Schlacht selbst zum gegenwärtigen Ereignis.

Warum dieſe ſeltſamen Behauptungen? Iſt denn meine Erinnerung an eine Geſchichtstatſache mit dieſer ſelbſt, meine Erwartung eines künftigen Ereigniſſes mit dieſem ſelbſt identiſch? Der Grund ſoll darin liegen, daß vermöge der Urbeziehung von Subjekt und Gegenſtand das Bewußtſein ſich nicht zeitlich von ſeinem Gegenſtand trennen läßt. „Wir können den Gegenſtand nicht in eine andere Zeit verlegen, als das ſubjektive Bewußtſein, das auf ihn gerichtet iſt.“ Liegt hier nicht eine verhängnisvolle Verwechſlung vor? Was heißt das: „in eine andere Zeit?“ Dieſer Begriff iſt doppeldeutig. Er kann bedeuten; die Zeit eines anderen Ich, eines anderen Bewußtſeins. Das kann ich natürlich nicht, einen anderen Gegenſtand in eine „andere Zeit“ in dieſem Sinne verlegen. Ich kann ihn nur in der Zeit unterbringen, die meine Zeit iſt. Aber eine „andere Zeit“ kann auch bedeuten: ein anderer Zeitpunkt innerhalb derſelben Zeit, die von ein und demſelben Bewußtſein umfaßt iſt. Und das kann ich, einen Gegenſtand in einen andern Zeitpunkt verlegen, als den jetzigen. Mein „ſubjektives Bewußtſein“ umfaßt Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und es kann daher auf vergangene, gegenwärtige und zukünftige Gegenſtände gerichtet ſein. Einen Widerſpruch vermag ich hier nicht zu entdecken. Man kann ſich des Eindrucks nicht erwehren: es werden hier Widerſprüche künſtlich konſtruiert — zum größeren Ruhme des Glaubens, der die Löſung der Widerſprüche bringen ſoll.

8.

Werden ſie aber wirklich gelöſt? Der Widerſpruch ſoll nur einer niederen Ordnung der Dinge angehören; in einer höheren ſei er aufgehoben. In jener widerſprechen ſich die Ausſagen: „a iſt b“ und „a iſt nicht b“. In der höheren Ordnung dagegen kann ich die beiden Ausſagen zugleich machen, „ohne mir zu widerſprechen“. S. 118. Aber es will mir ſcheinen, als ob jene zwei Ausſagen in jeder Ordnung der Dinge ſich widerſprechen würden. Zumal wenn der Satz vom Widerſpruch das Fundament aller Gewißheit ſein ſoll (S. 108), ſo kann es keine Ordnung der Dinge geben, in welcher zwei widerſprechende Ausſagen

gelten. Man wird sich auch nicht bei der Auskunft beruhigen können, jene Aussagen seien nur die widerspruchsvolle Formulierung des Widerspruchslosen. Es sei nun einmal tatsächlich unmöglich, die widerspruchsvollen Vorstellungsformen abzustreifen, und wenn man das Widerspruchslose formulieren wolle, so müsse man es in widerspruchsvolle Formen fassen. Das Widerspruchslose selbst bleibe darum doch widerspruchslos. Aber damit ist die Schwierigkeit nicht gehoben. Ein Widerspruchsloses, das nur widerspruchsvoll ausgedrückt werden kann, ist ein bloßes Wort. Ihm gegenüber hört nicht bloß unser Anschauen auf, sondern auch unser Denken — und dieses erst recht, wenn anders der Satz des Widerspruchs sein Fundament ist. Man denke an die Sätze über das Ich. Mein Ich soll mit allen anderen Ichen und mit dem All-Ich identisch sein — hier geht mir einfach das Denken aus, ebenso wie gegenüber der früheren Behauptung im „Weltbild in Zukunft", jedes Ich umfasse eine Vielheit von niederen Ichen in sich und sei mit anderen gleichgeordneten Ichen in einem höheren Ich befaßt. Und dieses Denkunmögliche soll die Bedingung sein für die Denkmöglichkeit der Religion!

9.

Ein weiterer Einwand richtet sich gegen die behauptete Identität von theoretischer und praktischer Not. Daß diese Identität nicht durchgeführt ist, wurde schon in der Darstellung gezeigt (Nr. 6). Aber auch die funktionelle Abhängigkeit, die gelegentlich an Stelle der Identität tritt, ist zu bestreiten. Vielmehr besteht zwischen beiden ein fundamentaler Gegensatz, der durch alle formalen Ähnlichkeiten, die man aufzählen kann, nicht aufgewogen wird. Der Gegensatz ist kurz der: den theoretischen Widerspruch empfinde ich nicht als Schuld, wohl aber den praktischen. Die theoretische Skepsis ist nicht ohne weiteres Sünde. Sie kann es sein, wenn sie in einer hochmütigen Gesinnung oder in einer leichtsinnigen Lebensführung wurzelt. Aber sie kann auch aus einem ehrlichen Wahrheitsdrang hervorgehen, und dann ist sie nicht Schuld. Für Heim ist die intellektuelle Skepsis eo ipso Sünde. Es ist ihm das wie eine Art Axiom. Von ihm

aus kann er erklären, daß der theoretische Widerstreit überwunden werden soll. „Es soll eine Ordnung der Dinge gewollt werden, in der der Widerstreit beseitigt ist.“ S. 162. Aber warum dieses „soll“? Als sittlichen Menschen stört mich der Widerstreit nicht. Als solcher habe ich allerdings die Verpflichtung, den Erkenntnisprozeß bis zum letzten Ende zu durchlaufen. Aber wenn ich dabei zuletzt bei einem Widerspruch ankomme, also ein skeptisches Resultat gewinne, so habe ich keine sittliche Schuld. In derselben Richtung liegt es, wenn die Frage nach dem Warum meines Daseins als Auflehnung gegen eine heilige Majestät verurteilt wird. S. 193. Wer mit sich selbst im Einklang stehe, komme gar nicht auf die Frage: warum bin ich jetzt dieser und kein anderer? Nur ein innerlich Zerrissener könne sie aufwerfen. Auch hier also erscheint der Zweifel als eine Art Schuld. Aber auch hier mit Unrecht. Nicht bloß ein innerlich Zerrissener kann die Warumfrage stellen. Auch der Harmonische kann es aus dem einfachen Wissensdrang heraus, der keinen Schatten von Schuld auf sich hat. Heim selbst verrät auf diesem Punkt eine gewisse Unsicherheit. Das zeigt eine kleine, aber bezeichnende Differenz in der ersten und zweiten Auflage des Leitfadens. In beiden werden fünf Stadien der erkenntnistheoretischen Reflexion unterschieden. Die erste Stufe ist die, auf welcher eine ungebrochene Beugung unter den absoluten Inhalt stattfindet; jede andere Weltorientierung erscheint auf dieser Stufe als Sünde, die keine wissenschaftliche Auseinandersetzung verdient. Das ist der Standpunkt des einfachen Christen. Auf diese Stufe folgt dann als zweite das gebrochene Absolutheitsbewußtsein, und damit das apologetische Bedürfnis, die Geltung des absoluten Inhalts auf Gründe zu stützen, die wissenschaftlich allgemein anerkannt sind. Das dritte Stadium ist der skeptische Relativismus, das vierte die abstrakte Antinomie, und dann erfolgt im fünften Stadium die bußfertige Rückkehr in das erste. Also das Verlassen des ersten Stadium ist Sünde, und die schließliche Wiedergewinnung desselben ist bußfertige Rückkehr. So in der ersten Auflage. In der zweiten ist das Attribut „bußfertig“ gestrichen. Warum? Soll die Skepsis des zweiten bis vierten Stadiums nicht mehr

als Sünde bezeichnet werden? Und doch heißt es auch jetzt noch von der Rückkehr, obwohl sie nicht mehr „bußfertig" genannt wird, sie sei eine sittliche Notwendigkeit und die abstrakte Antinomie des vierten Stadiums wird auch jetzt noch als Ausdruck der Sünde bezeichnet. Dagegen ist wieder der unmittelbar anschließende Satz der ersten Auflage: „Damit aber ist der ganze Prozeß, der zu dieser absoluten Position geführt hatte (Stadium 2—4) als ein von Anfang an aus der Sünde entstandener durchschaut" in der zweiten gestrichen. Man hat den Eindruck: die Gleichsetzung von Skepsis und Sünde soll gemildert werden; aber aufgegeben wird sie nicht und kann sie nicht. Denn sie ist ein Eckpfeiler des ganzen Gedankenbaus.

Ähnlich wie mit der theoretischen und praktischen Not verhält es sich mit der theoretischen und praktischen Setzung. Nur wird hier auf Identifizierung von vornherein verzichtet, aber um so nachdrücklicher die funktionelle Abhängigkeit behauptet. Die praktische Setzung des unbedingt geltenden Inhalts sei das Fundament der theoretischen (Tatsächlichkeit des Ich, Jetzt und Hier). Werde dieses Fundament weggezogeu, so sinke auch die theoretische Setzung in die bodenlose Tiefe der Sinnlosigkeit hinab. S. 176. Das ist richtig, aber nicht vollständig. Es ist hinzuzufügen: sie bleibt aber bestehen; sie wird nur sinnlos, aber sie ist. Das Abhängigkeitsverhältnis besteht demgemäß nicht zwischen den zwei Setzungen, sondern zwischen ihren beiderseitigen Werten. Die eine Setzung verliert ihren Wert, wenn nicht die andere da ist, die als praktische ihren Wert in sich selbst hat. Der bloß theoretischen Setzung unterschiebt sich bei Heim deren wertvoller Sinn. Das wird ganz deutlich, wenn es kurz nachher (S. 176) heißt: „wo immer das Ich, Jetzt und Hier liegen mag, die Setzung desselben wird durch jenen ewigen Rückhalt ermöglicht und getragen". Nein — möglich ist sie auch ohne ihn, nur nicht sinnvoll. „Ihre Unverrückbarkeit ruht darauf, daß jener letzte Inhalt unverrückbar feststeht." Wiederum: unverrückbar wäre sie auch ohne ihn; sie hätte nur keinen Sinn. Der theoretischen Setzung = einfacher Tatsächlichkeit des Ich, Jetzt und Hier hat sich hiernach ein Wert unterschoben, von dem sie zu unter-

scheiden ist. Nur unter Voraussetzung dieser Unterschiebung kann jene Setzung als „heiliger Mutterschoß" (S. 173) bezeichnet und von einer „Majestät" geredet werden, der wir schweigend gehorchen müssen. Als reine Tatsächlichkeit ist sie aber weder heilig noch unheilig und hat sie auch keine Majestät. Diese Prädikate beruhen auf einer Eintragung, einer Vermengung von theoretischer und praktischer Setzung, die der Ineinssetzung von theoretischer und praktischer Not korrespondiert.

10.

Aber auch wenn alle Voraussetzungen — der Widerspruch zwischen Religion und Logik, das Widerspruchsvolle der Erfahrungsformen, die Vermengung des Theoretischen und Praktischen — zugegeben würden, so könnte man sich doch des Eindrucks nicht erwehren: der Christus, der schließlich alle Widersprüche aufhebt und alle Rätsel löst (s. o. Abschnitt 6 Schluß), tritt wie ein deus ex machina in das sonst so skeptische Gedankengefüge hinein. Darf denn die skeptische Fragestellung vor dem Christusbild des Glaubens Halt machen? Heim selbst urteilt, daß eine Spannung zwischen dem Geschichtsbild und dem Glaubensbild notwendig sei und daß eine Lösung der Spannung dem Glauben nur schaden könnte. Aber kann diese Spannung nicht einen Grad erreichen, der für den Glauben unerträglich ist? Wenn die geschichtliche Forschung zu dem Urteil käme, das neutestamentliche Jesusbild sei gar nicht historisch, sondern ein Produkt der Gemeindedogmatik, ein Niederschlag sozialer Strömungen, ein Phantasiegebilde der dichtenden Sage, wäre ein solches Ergebnis nicht auch für den Glauben tötlich? Wenn auf die neutestamentliche Überlieferung jener „Akzent der Ewigkeit" fällt, der mit einem Schlage den Glauben schafft, besteht dabei nicht die Voraussetzung, daß jene Überlieferung in ihren wesentlichen Zügen zuverlässig ist? Macht nicht Heim selbst dieser „historischen" Voraussetzung eine unwillkürliche Konzession, indem er vom synoptischen Jesusbild ausgeht? Würde die Überzeugung von jener Zuverlässigkeit erschüttert oder gar umgestoßen, müßte dann nicht auch jener Akzent der Ewigkeit als Täuschung er-

ſcheinen? Mit einem Wort: wenn der geſchichtliche Chriſtus Grund des Glaubens ſein ſoll, ſo iſt es eine unumgängliche Konſequenz, daß die hiſtoriſche Forſchung in die Sphäre des Glaubens hineinreicht. Hätte ſie mit dem Urteil recht, daß Jeſus nicht gelebt habe, ſo wäre dem Glauben ſein Fundament entzogen. Und mag man noch ſo überzeugt ſein, daß eine beſonnene Forſchung nicht zu jenem radikalen Ergebnis führen wird, als abſtrakte Möglichkeit ſteht es doch im Hintergrund. Eine Auseinanderſetzung mit der empiriſchen Forſchung kann daher auch dem Glauben nicht erſpart werden. Um das kommt man nicht herum. Man ſteht zuletzt auf dem alten Fleck und vor der alten Frage: Wie kann eine Größe der Geſchichte Gegenſtand der gegenwärtigen Glaubenserfahrung werden? Eine Antwort auf dieſe Frage iſt um ſo dringender, als Heim ſeinem Chriſtus viel mehr zumutet, als andere chriſtozentriſch denkende Theologen: die Erlöſung nicht bloß von der praktiſchen, ſondern auch von der theoretiſchen Not. Allerdings wird in der erſten Auflage des Leitfadens eine Antwort gegeben, die hernach in der zweiten nicht wiederholt wird. Sie muß aber hier erwähnt werden, weil ſie auf einem charakteriſtiſchen Gedankengang beruht, der auch ſonſt mehrfach wiederkehrt. Die hiſtoriſche Methode, wird geſagt, muß, konſequent verfolgt, ſich ſelbſt aufheben, wenn ſie nicht an einem Punkt eine Ausnahme von ſich ſelbſt macht. Sie muß nämlich konſequenterweiſe auch ſich ſelbſt zum Gegenſtand hiſtoriſcher Betrachtung machen. Sie kann alſo niemals irgend einem hiſtoriſchen Ergebnis einen höheren Wahrheitswert beimeſſen, als dem entgegengeſetzten Ergebnis. Denn die Methode, durch welche jenes gewonnen wurde, iſt ebenſo hiſtoriſch bedingt, wie diejenige, die zu dem entgegengeſetzten Ergebnis geführt hat. Die hiſtoriſche Methode hebt alſo ſich ſelbſt auf, wenn ſie nicht einen Punkt annimmt, der der hiſtoriſchen Forſchung entzogen iſt. Und dieſes Faktum iſt der gekreuzigte und auferſtandene Chriſtus. Es iſt verſtändlich, daß dieſe Löſung nicht feſtgehalten wird. Denn damit wird der Knoten nicht gelöſt, ſondern zerhauen. Dann ſind die hiſtoriſchen Schwierigkeiten freilich mit einem Schlage erledigt, wenn das Faktum des gekreuzigten und auferſtandenen

Christus von der historischen Betrachtung ausgenommen wird. Aber das wäre auch eine Gewaltsamkeit, vor welcher die Historie sich nicht beugen könnte. Sie ist denn auch, wie es scheint, von Heim selbst aufgegeben. Dagegen der Gedanke der Selbstaufhebung der historischen, allgemeiner: der kausalen Methode, ist auch jetzt festgehalten und in verschiedener Form verwertet. Es ist nur eine andere Wendung desselben Gedankens, wenn zu der Frage des Determinismus und Indeterminismus gesagt wird: „Wenn ich mich auf den deterministischen Standpunkt stelle, also die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes für wahr halte, so muß ich doch notwendig ein Ereignis von der deterministischen Auffassung ausnehmen, nämlich meine Überzeugung, daß der Determinismus wahr ist. Denn wenn ich auch diese Überzeugung als das notwendige Produkt der Verhältnisse ansehe, genau ebenso, wie die indeterministische Auffassung meines Gegners, so habe ich kein Recht mehr, meiner Überzeugung einen höheren Wahrheitswert beizulegen, als der Überzeugung meines Gegners. Beide sind ja gleich notwendige Ereignisse des Kausalzusammenhangs“ (Leitfaden S. 25). In derselben Weise wird später (S. 91) die Selektionstheorie widerlegt. Wird diese konsequent auf alle, auch die seelischen Vorgänge angewandt, so wird auch unsere Wahrheitsüberzeugung zu einem Produkt des Existenzkampfs zwischen möglichen Vorstellungen, in welchem diejenige siegt, die sich der jeweiligen Umgebung am besten anpaßt. Dies macht aber natürlich auch die Selektionstheorie zu einer dem jeweiligen Milieu angepaßten Vorstellung, die jeden Augenblick durch eine entgegengesetzte Theorie verdrängt werden kann. Damit hebt die Selektionstheorie aber ihren Wahrheitsanspruch und damit sich selber auf. Dieses an drei Beispielen (historische Methode, Determinismus, Selektionstheorie) illustrierte Beweisverfahren bildet das Grundprinzip der Heimschen Apologetik. Die sonst geübte Apologetik verwirft er als eine Kompromißapologetik, die mit den wissenschaftlichen Methoden paktiert und durch Abstriche, Einschränkungen und Umbiegungen die gefährlichen Konsequenzen zu paralysieren sucht. Im Gegensatz hierzu will Heim die kausalen Methoden bis in ihre letzten Konsequenzen verfolgen. Dann

wird sich herausstellen, daß jede auf einen Punkt führt, auf dem sie sich selbst aufhebt, und daß sie dieser Selbstaufhebung nur entgehen kann, wenn sie einen Punkt annimmt, der erst die Anwendung der Methode möglich macht, der aber selbst von ihr ausgenommen ist. So kann der Relativismus nicht dadurch überwunden werden, daß versucht wird, ihn einzudämmen, sondern daß er konsequent und restlos durchgeführt und damit über sich selbst hinausgeführt wird.

Eine solche Methode der Apologetik hat etwas Imponierendes und Großzügiges; aber sie hält einer nüchternen Prüfung nicht stand. Gewiß ist es unvermeidlich, daß die historische Betrachtung selbst wieder zum Gegenstand historischer Betrachtung wird. Aber daraus folgt nicht, daß nun alle historischen Ergebnisse gleich wahr oder gleich falsch sind, weil eben die historische Methode, durch welche sie gewonnen sind, selbst wieder historisch bedingt ist. Gewiß ist sie historisch bedingt. Aber gerade diese Bedingtheit macht es notwendig, auf die kausale Betrachtung, welche die Bedingtheit konstatiert, die kritische Betrachtung folgen zu lassen, welche die verschiedenen historisch bedingten Methoden auf ihren Geltungswert untersucht. Beschränke ich mich auf die erstere, dann komme ich freilich nicht weiter, als zu dem Ergebnis: alle historischen Ergebnisse sind historisch bedingt. Aber daraus folgt nicht der Schluß: also sind sie gleich wahr und gleich falsch, also hebt die historische Methode sich selbst auf. Sondern es folgt der Schluß: also muß ich auf die kausale die kritische Fragestellung folgen lassen, um die freilich kausal bedingten Methoden auf ihren Wahrheitswert zu prüfen. Die ganze Theorie von der Selbstaufhebung der kausalen Methode ist damit als irrig erwiesen. Es ist gar nicht wahr, daß sie sich selbst aufhebt; es ist nur wahr, daß sie für sich allein unvollständig ist und durch die kritische ergänzt werden muß — ergänzt, aber nicht aufgehoben. Die kausalen Methoden hören damit, daß sie kritisch beurteilt werden, nicht auf, kausal zu verfahren. Die kausale und die kritische Betrachtung haben nebeneinander Raum. Ebenso ist es mit dem Gegensatz von Determinismus und Indeterminismus. Mag immerhin meine deterministische und meines Geg-

ners indeterministische Überzeugung gleichermaßen kausal bedingt sein, so folgt daraus nicht, daß nun beide gleich wahr und gleich falsch sind, also die kausale Methode sich selbst aufhebt, sondern nur, daß diese für sich allein nicht ausreicht, sondern durch die kritische ergänzt werden muß. Ebensowenig hebt die Selektionstheorie sich selbst auf, wenn sie auch sich als Anpassungsprodukt erkennt. Die Einsicht in ihre Entstehung kann die Frage nach ihrer Geltung überhaupt nicht entscheiden, weder positiv noch negativ. Was aus jener Einsicht folgt, ist also nicht die Selbstaufhebung der Theorie, sondern nur ihre Unzulänglichkeit, neben der genetischen auch die kritische Frage zu entscheiden.

Ich glaube also nicht, daß die Selbstaufhebung der Methode der Schlüssel ist, der alle Rätsel löst. Gewiß ist es eine notwendige Forderung, jede Methode restlos durchzuführen. Aber es ist nicht einzusehen, inwiefern sie sich dabei selbst aufheben soll, und außerdem gilt die Forderung nur für dasjenige Gebiet, dessen Eigenart die Methode entspricht. Wird sie darüber hinaus angewendet, so kann sie nur Schaden und Verwirrung anrichten. Wenn z. B. die quantifizierende Methode der Naturwissenschaft auf die qualitative Art des seelischen Lebens angewendet wird, so bedeutet dies eine Vergewaltigung der Tatsachen, weil psychische Qualitäten ihrer Art nach die Quantifizierung ausschließen. Ohne gewisse „Abgrenzungen" wird es auch künftig nicht abgehen, weil dieselben durch die Tatsachen gegeben sind. Die Bewegung einer Billardkugel und ein von mir empfundenes Schmerzgefühl sind so verschiedenartige Vorgänge, daß jede Reduktion des einen auf den andern ausgeschlossen ist, aus dem einfachen Grund, weil sie gegen die Tatsachen verstößt. Wenn also die modernen Angriffe gegen das Christentum die gemeinsame Tendenz verraten, das System festliegender Abgrenzungen (Geist und Materie, Ich und Welt, natürlich und übernatürlich usw.), das vom Mittelalter her überliefert ist, bis auf den letzten Rest zu zerstören, so wird es allerdings nichts helfen, mit jener Relativierungstendenz zu paktieren und wenigstens diejenigen Abgrenzungen festzuhalten, welche augenblicklich nur von einer Minorität radikaler Forscher geleugnet werden. Wohl aber wird

es gelten, ſolche Abgrenzungen, deren Leugnung mit den Tatſachen im Widerſpruch ſtände, anzuerkennen, aus Reſpekt nicht vor wiſſenſchaftlichen Majoritäten, ſondern vor der tatſächlichen Wirklichkeit.

11.

Die große Auseinanderſetzung zwiſchen chriſtlicher Religion und weltlicher Kultur, im beſonderen zwiſchen chriſtlichem Glauben und weltlichem Wiſſen, läßt drei Möglichkeiten offen. Die erſte iſt die, daß der Glaube ſich mit den Waffen des Wiſſens ſchützt, indem er ſelbſt, ſei es in einzelnen Teilen, ſei es als Ganzes, ein Wiſſen wird. Das iſt der Weg, den die Apologeten beſchritten haben und der über Origenes, Auguſtin, die mittelalterliche und proteſtantiſche Scholaſtik, den Rationalismns zu Hegel hinführt. Hier wird die Vorſtellung zum Begriff, der Glaube zum Wiſſen erhoben. Aber am Ziele angelangt mußten die Verbündeten erkennen, daß ſie bei ihrem Bunde beide zu Schaden kamen. Das Wiſſen wurde durch die Motive des Glaubens in ſeiner Reinheit getrübt. Dem Glauben war es unmöglich, nur eine niedrigere Form des Wiſſens zu ſein. Dieſe Erkenntnis mußte dazu führen, daß der durch Jahrhunderte hindurch beſtehende Bund gelöſt wurde. Man ſuchte nun jede der beiden Größen in ihrer Eigenart zu belaſſen, dem Glauben zu geben, was des Glaubens, dem Wiſſen, was des Wiſſens iſt. Das iſt der Weg, den Kant gewieſen hatte und den unter den Theologen Schleiermacher und Ritſchl betraten. Neben dieſer zweiten Möglichkeit beſteht aber noch eine dritte, und ſie iſt das Gegenſtück der erſten. Beſteht letztere darin, daß der Glaube zum Wiſſen gemacht wird, ſo iſt die dritte Löſung die, welche das Wiſſen zum Glauben macht. Durch dialektiſche Bearbeitung wird das Wiſſen auf lauter Antinomien hinausgeführt und die Löſung der Antinomien iſt der Glaube. Dieſe dritte Methode iſt diejenige Heims. Die Frage iſt nur, ob die Antinomien, zu deren Löſung der Glaube aufgerufen wird, auch wirkliche Antinomien ſind, und hinter ihr ſteht die andere, ob es ſachgemäß iſt, den Glauben an eine beſtimmte Löſung des Erkenntnisproblems, in dieſem Fall die ſkeptiſche, zu binden. Das Ideal der Glaubensbegründung ſchiene

mir zu ſein, daß ſeine Geltung von jeder Löſung des Erkenntnisproblems, der dogmatiſtiſchen, der ſkeptiſchen und der kritiziſtiſchen, unabhängig geſtellt würde; und dieſes Ideal führt immer wieder zur zweiten Methode zurück, welche Wiſſen und Glauben je in ihrer Eigenart zu begreifen und auf dem Wege der Selbſtbegrenzung beider die zwiſchen ihnen entſtehenden Konflikte zu löſen ſucht.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Zur Lebensgeſchichte Chriſtian Gottlob Wilkes.

Von

Profeſſor Liz. H. Mulert in Kiel.

Ob das, was Chriſtian Gottlob Wilke, der Verfaſſer des „Urevangeliſten“ (1838) und der Clavis Novi Testamenti philologica, auf dem Gebiet der neuteſtamentlichen Forſchung geleiſtet hat, einer umfaſſenderen Darſtellung wert iſt, als ſie Albert Schweitzer in ſeiner Geſchichte der Leben-Jeſu-Forſchung gegeben hat, das zu beurteilen muß ich den Fachleuten überlaſſen. Ich möchte hier etwas Beſcheideneres geben, eine Klarſtellung einiger Stücke ſeiner Lebensgeſchichte. Über dieſe gehen nämlich die Angaben in einigen Punkten ſo auseinander, wie man es bei einem Theologen, der dem 19. Jahrhundert angehört, nicht erwarten ſollte, und die Vorgeſchichte ſeines Übertritts zum Katholizismus war bisher undeutlich.

Bibliographiſche Angaben, die nicht zuſammenſtimmten („Von Reimarus zu Wrede“, S. 110 Anm. 4 und S. 412 Nr. 39), hat Schweitzer bereits in der 2. Auflage ſeines Werkes, in der eben genannten Geſchichte der Leben-Jeſu-Forſchung, S. 114 Anm. 4, berichtigt; es lag in der erſten zum Teil eine Verwechſlung mit

Wilh. Ferd. Wilcke vor, der Pfarrer zu Rothenburg a. d. Saale war und gleichfalls auf neutestamentlichem Gebiete literarisch gearbeitet hat (Tradition und Mythe 1838). Die eingehendste Biographie unseres W. bietet Rosenthal, „Konvertitenbilder aus dem 19. Jahrhundert" (1. Bd. 2. Teil 2. Aufl. 1871, S. 305 ff., verändert in der 3. Auflage 1892, S. 344). Er und nach ihm die Allgemeine Deutsche Biographie (Bd. 43 S. 235) und andere geben an, W. sei 13. Mai 1786 in Werm bei Zeitz geboren. Diesen Ort gibt es nicht. Die Nachricht in Kreyßigs Album der ev.-luth. Geistlichen im Königreich Sachsen, W. sei 1788 zu Badrina (bei Delitzsch) geboren, ist dagegen richtig; laut Kirchenbuch von Lindenhayn ist der Geburtstag der 13. Mai. Der Vater war „Katechet", Lehrer. Die eben erwähnte irrige Angabe kommt offenbar daher, daß der Vater später Lehrer in Werben bei Pegau war, das (auf preußischem Boden) unfern Zeitz liegt (vermutlich handelt es sich um einen durch den sächsischen Dialekt begünstigten Hörfehler).

W. besuchte die Schule zu Brehna, hatte dann Unterricht bei Pastor Fritzsche in Stöntzsch bei Pegau (später Sup. in Liebenwerda, † 1844), und brachte seine Schulbildung auf dem Gymnasium zu Zeitz zum Abschluß. 1809—14 studierte er Theologie und Philosophie in Leipzig; als die Lehrer, denen er das Meiste dankt, nennt er in einem Lebenslauf, den er später bei Antritt seines Amts in Hermannsdorf der Annaberger Superintendentur einreichte, Keil, Tzschirner, Tittmann, Krug. Er hatte sich auf ein akademisches Lehramt vorbereiten wollen, trat aber 1814 als Kriegsfreiwilliger ein. Eine Predigt, die er, bereits Soldat, in Neustadt a. d. Orla hielt, wurde gedruckt, und der Befehlshaber der sächsischen Truppen veranlaßte, daß die Dresdner Kirchenbehörde W. als Feldprediger anstellte. Als solcher ging er mit nach Frankreich. Zum Diakonus in Schweinitz (bei Wittenberg) ernannt, kehrte er 1815 bei Wiederausbruch des Krieges lieber auf seinen bisherigen Posten zurück und blieb als Militärgeistlicher mehr als drei Jahre in Frankreich (die sächsische Landwehr stand nahe der belgischen Grenze), bis die letzten Truppen nach der Heimat zurückkehrten. Er hat dann drei Jahre

in Sachsen gelebt (wo, sagt jener Lebenslauf nicht). Von der Behörde erhielt er ein Wartegeld; die Dürftigkeit seiner Verhältnisse in dieser Zeit hat er selbst betont. 1821 wurde ihm die Pfarrei Hermannsdorf (bei Annaberg, Erzgebirge, königl. Patronats) übertragen, am 3. Oktober bestand er die erforderliche Prüfung im Oberkonsistorium in Dresden, Ende des Jahres zog er in Hermannsdorf an. 1828 (nicht 1825, wie Rosenthal angibt) veröffentlichte er in Winers Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (Bd. I) einen Aufsatz „Über die Parabel von den Arbeitern im Weinberg". Hier ist bereits klar ausgesprochen und begründet, daß das Markus-Evangelium das älteste sei (namentlich S. 74ff.).

Über die Gründe, aus denen Wilke schließlich aus dem Pfarramt schied, sagt Rosenthal (S. 305): „Sei es, daß ihm das praktische Leben des Seelsorgers nicht zusagte, oder daß er damals schon Hinneigung zur katholischen Kirche fühlte, sei es endlich der Drang nach wissenschaftlicher Beschäftigung, dem er in seinem bisherigen Wirkungskreise nicht nachgehen konnte, er schied freiwillig aus demselben aus und siedelte im Jahre 1837 oder 38 nach Dresden über." Wann und aus welchen Gründen W. zuerst sich zum Katholizismus hinneigte, vermag auch ich auf Grund des mir vorliegenden Materials nicht zu sagen. Kennen gelernt hat er katholisches Kirchenwesen, das es ja in seiner sächsischen Heimat nicht gab, sicher während seines langen Aufenthalts in Frankreich. Eine Berührung mit katholischen Geistlichen in dem benachbarten böhmischen Weipert, die er schon in seiner ersten Hermannsdorfer Zeit hatte, ist mindestens zuletzt sehr unfreundlich gewesen: er geriet mit dem Pfarrer Huß und dessen Kaplan im August 1823 in Streit und wurde wegen der gröblichen Beleidigungen, mit denen er beide überschüttet hatte, bis Ende 1825 vom Amte suspendiert. Wenn er schließlich sein Pfarramt verließ, so war der Grund dazu gleichfalls nicht etwaige Hinneigung zum Katholizismus; Rosenthals Angabe, W.s Scheiden sei freiwillig gewesen, beruht offenbar auf Mitteilungen, die im Kreis der katholischen Freunde des späteren, bereits übergetretenen Wilke gemacht wurden und vermutlich auf Wilke selbst zurückgehen. Tatsächlich ist er abgesetzt worden; es sind umfängliche

Akten des Verfahrens gegen ihn vorhanden. Nachdem mehrfach Beschwerden gegen ihn aus der Gemeinde erfolgt waren, er erhebe zu hohe Gebühren, sei unverträglich usw., und er behördliche Vermahnungen und leichtere Strafen erhalten hatte, führte ein seit 1834 schwebendes Verfahren wegen unerlaubten Verhältnisses zu seiner Haushälterin Sommer 1835 zu erneuter Suspension; 6. Juni 1836 sprach die Zwickauer Kreisdirektion die Dienstentlassung aus; sie bemerkte dabei: „Ob Wilken nach seiner Entfernung vom Pastorat ein akademisches Lehramt, zu dem er in scientistischer Hinsicht fähig sein soll, anvertraut werden könne, worauf der Superintendent in seinem Gutachten hindeutet, hat man lediglich dem Ermessen des Kgl. Ministerii unterzustellen." W.s Berufung wurde verworfen; seit 1837 lebte er in Dresden; seine Gesuche um Wiederanstellung (zuletzt 1842) lehnte das Ministerium ab, dagegen erhielt er von diesem mehrfach Geldbeihilfen (nach Rosenthal I, 2, 3. A., S. 344 eine regelmäßige Pension). 1836 hatte er geheiratet; November d. J. klagte seine Frau auf Wiedertrennung der Ehe, „wegen von ihm erlittener Sävitien und lebensgefährlicher Drohungen"; doch ist es zur Scheidung offenbar nicht gekommen. W. hat für die Frau und zwei Kinder mühsam mit Schriftstellerei den Unterhalt erworben; der Plan, den er 1843 dem sächsischen Ministerium gegenüber erwähnt, „die Hexapla des Origenes in einer Handausgabe erscheinen zu lassen", ist nicht zur Ausführung gekommen; seine sonstigen Schriften siehe im Verzeichnis am Schluß dieses Artikels. Sie sind teils neutestamentlichen, teils kirchenpolitischen Inhalts. Die letzteren zeigen W. als entschiedenen Gegner des Mitte der 40er Jahre sich ausbreitenden Deutschkatholizismus, überhaupt alles Rationalismus und Liberalismus.

1845 schrieb er: „Die Frage: kann ein protestantischer Christ mit gutem Gewissen zur römischkatholischen Kirche übertreten? freimütig und gewissenhaft beantwortet von einem protestantischen Theologen" (Regensburg, Manz; ich benutzte ein Exemplar der Universitätsbibliothek zu Bonn). Er nennt sich als Verfasser nicht, hält aber für möglich, daß man ihn errate, etwa an seiner Schreibart; mehr Anlaß dazu hätte allerlei Persönliches geben

können, das er hier erwähnt, böse Bemerkungen über die Beamten, mit denen er als evangelischer Pfarrer zu tun gehabt hat und die schließlich gegen ihn vorgegangen sind, eine Stelle über das (von ihm seinerzeit behandelte) Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg u. dgl. Besonders übel zu sprechen ist er auf die gegenseitige Beweihräucherung der zünftigen Theologen. Am ungünstigsten muß seine Angabe wirken, er habe schon vor 20 Jahren so gedacht, wie jetzt. Wäre das wirklich der Fall gewesen, wäre er damals schon innerlich Katholik gewesen, so wäre es eine arge Heuchelei gewesen, daß er so lange in seinem evangelischen Pfarramte verblieb. Aber man weiß, wie oft solche rückschauende Selbstbeurteilung Täuschungen unterworfen ist. Und so wird man auch hier die mildere Auffassung vorziehen dürfen: er hat schon seit langer Zeit starke katholisierende Stimmungen gehabt, die aber kaum schon ganz zum Siege gekommen waren.

Seine Denkweise mag auch 1845 noch nicht in allem korrekt katholisch gewesen sein. Luther schildert er noch in dieser Schrift sympathisch. Aber worauf es erfahrungsgemäß bei Übertritten zum Katholizismus oder beim Verbleiben im Katholizismus ankommt, sind ja nicht die Einzelheiten, sondern die Grundrichtung des Willens; ist die vorhanden, so helfen fides implicita, Pietät, Subordination, und auf seiten der kirchlichen Oberen häufig eine verständige Nachsicht. Die entschiedene Hinwendung des Willens zum katholischen System aber war bei Wilke 1845 da; ja, am Schlusse der Schrift deutet er an, daß an Stelle seiner Antwort auf die Titelfrage „ja, er kann übertreten" leicht die andere treten werde: „er muß es". Im einzelnen ist die Methode, die er bei Gegenüberstellung von Katholizismus und Protestantismus nicht ungeschickt handhabt, die, daß er den alten Protestantismus mit dem neuen schlägt oder umgekehrt. So meint er z. B., die Reformatoren würden, wenn sie vorausgesehen hätten, wie weit von ihren Prinzipien die neuere kritische Theologie sich entferne, wie weit sie in der Leugnung christlicher Grundwahrheiten gehen würde, es sich sehr überlegt haben, das päpstliche Lehramt zu verwerfen. Die Kenntnis, die Wilke von der wissenschaftlichen Arbeit auf protestantischer Seite — er

wendet sich namentlich gegen de Wettes systematische Schriften, hat aber offenbar vor Schleiermacher Achtung — und auf katholischer hat, verleiht seiner Schrift ein höheres Interesse, als den Darlegungen mancher anderer Konvertiten, aber den Eindruck wirklicher Sachlichkeit, Ruhe, Gerechtigkeit macht sein Buch nicht. Er gibt an, im Protestantismus mehrmals kritischen und konservativen Standpunkt miteinander vertauscht zu haben; zuletzt ist er offenbar immer entschiedener ein Gegner alles Rationalismus geworden, und die seit Mitte der dreißiger Jahre einsetzende radikale Strömung (Strauß, Hallische Jahrbücher) bekämpft er grimmig.

Rosenthal gibt an (I, 2, 3. Aufl., S. 344): „Als auf dem sächsischen Landtage die Dissidenten Schutz und Anerkennung gefunden, wurde auch ihr heftiger Gegner beseitigt. Wilke verlor seine kleine Pension und mußte Sachsen verlassen." In den sächsischen Landtagsverhandlungen aus jener Zeit finde ich nichts darüber; daß W. Sachsen verlassen „mußte", wird nur im Sinne einer wirtschaftlichen Notwendigkeit verstanden werden dürfen. Auch wenn die starke Strömung zugunsten der Deutschkatholiken und kirchlicher Reformer, die sich auf dem Landtag geltend machte, keine Wirkung auf das Verhalten der Regierung gegen Wilke gehabt haben sollte, wäre übrigens begreiflich, daß dieser aus dem Gefühl heraus, in Sachsen immer vergeblicher gegen den Strom zu schwimmen, sich aus dem Lande fort in katholische Umgebung gesehnt hätte. Er wandte sich am 15. Mai 1846 an Hurter, den zum Katholizismus übergetretenen Schweizer Theologen (Heinr. v. Hurter, „F. v. Hurter und seine Zeit" II, 1877, S. 491, danach Rosenthal, 3. Aufl. S. 344), und dieser vermittelte, daß Graf Arco-Valley ihn mit seiner Familie auf dem Schlosse St. Martin bei Ried aufnahm. Im August (also 1846, nicht 1845, wie es nach der Darstellung bei Rosenthal 2. Aufl. scheint) legte er zu Altötting das katholische Glaubensbekenntnis ab [1]). Hurter verhandelte mit Erzbischof Geissel von Köln wegen

1) Wie sich seine Familie verhielt, ersehe ich nicht, es ist aber wahrscheinlich, daß sie mit übertrat.

Anstellung W.s an einem katholischen preußischen Gymnasium; G. antwortete, bei den Maximen der preußischen Regierung nichts tun zu können. Möglich scheint, daß nicht nur etwaige Bedenken der Regierung gegen Anstellung eines Konvertiten in Betracht gekommen sind, sondern auch solche gegen W.s Person. Nach dem, was H. v. Hurter über den Brief mitteilt, den Wilke an F. v. Hurter gerichtet hat, scheint W. darin verschwiegen zu haben, was an den Gründen für sein Ausscheiden aus dem evangelischen Kirchendienst unerfreulich war. Daß W., der hernach noch oft an F. v. Hurter sich um Geldunterstützung gewandt hat — vielleicht mußte er es —, ein seltsamer Charakter gewesen sei, sagt auch H. v. Hurter.

Die weitere Angabe, die wir bei diesem finden, im Dezember (1846) habe Wilke endlich „eine Anstellung als Privatdozent an der Universität Würzburg mit 600 Gulden Gehalt" gefunden, sie aber mit dem Sturze des (bekanntlich streng katholisch gesinnten) Ministers Abel wieder verloren, setzt offenbar eine Rechtsstellung der Privatdozenten voraus, wie sie tatsächlich an deutschen Universitäten in neuerer Zeit nicht vorhanden ist; nach den Würzburger Akten hat es sich anders verhalten. Die philosophische Fakultät hat über Zulassung W.s zur Habilitation lange verhandelt. Er war ihr vom Ministerium empfohlen worden (Brief des Ministers Abel an den Rektor der Universität vom 15. Jan. 1847) und wurde vom Könige materiell unterstützt; am 12. Juli 1847 erwarb er in Freiburg i. B. den philosophischen Doktorgrad mit einer offenbar ungedruckt gebliebenen Abhandlung De iis quae in idealismo recentiorum philosophorum a sensu communi abhorrent. In der Würzburger Fakultät standen die Meinungen über die Zulassung W.s einander schroff entgegen; am 9. Dez. 1847 sandte der Dekan einen zusammenfassenden Bericht an den Senat ein, wonach die sämtlichen Mitglieder der Fakultät mit einer einzigen Ausnahme die von W. eingereichte Arbeit als durchaus unwissenschaftlich bezeichneten. Im wesentlichen war die Sache wohl damit erledigt; die Streitigkeiten in der philosophischen Fakultät haben sich noch eine Zeitlang fortgesetzt; nachdem aber das Ministerium Abel am 13. Febr. 1847

vom König im Zusammenhang mit den Kämpfen um Lola Montez verabschiedet worden war, scheint Wilke keine Begünstigung von seiten der Staatsregierung mehr erfahren zu haben.

Er suchte von da an weiter, sich und seine Familie durch Schriftstellerei zu ernähren, doch wurde ihm das bei seinem Alter und mannigfacher Krankheit — er war gichtleidend und zuletzt fast blind — immer schwerer. Der Bischof von Würzburg hat ihn mehrfach unterstützt; auch an Hurter haben Wilke und nach seinem Tod seine Angehörigen sich noch öfter bittend gewandt. Er starb zu Würzburg am 11. November 1854.

Schriften Wilkes (außer Zeitschriftenartikeln):

1) Predigt vor dem sächsischen Banner (Neustadt a. d. Orla, 1813).

2) Rede am Erinnerungstage der Wiederkehr seiner Majestät des Königs von Sachsen, 7. Juni 1817, vor dem kgl. sächsischen Kontingent in Frankreich gehalten (Lille, gedruckt bei Martin Delahaye). — Es spricht sich in dieser Rede lebhafte Verehrung für den Fürsten aus, „der sein Volk aus den Trümmern der deutschen Reichsverfassung gerettet hat."

3) Der Urevangelist (Dresden und Leipzig 1838).

4) Clavis Novi Testamenti philologica (Leipzig 1840/41). Neu bearbeitet hat das Buch der Jenaer Willibald Grimm, zuerst 1862—68, dann 1877—79 und 1888; eine englische Ausgabe dieses „Wilke-Grimm" besorgte Thayer (Edinburg 1886). Als Katholik hat W. ein Lexicon graeco-latinum geschrieben, s. Nr. 12.

5) Die neutestamentliche Rhetorik (Leipzig 1843). Hier nennt er sich auf dem Titel noch Pastor. Die Schrift ist Ammon gewidmet.

6) Die Hermeneutik des N. T.s systematisch dargestellt (Leipzig I 1843, II 1844), Winer gewidmet.

7) Die dreiköpfige Schlange, die nach der Kirche sticht. Eine Warnung ... mit Hinsicht auf das Votum des Herrn D. Bretschneider (Leipzig 1845).

8) Anleitung, die Schriften des N. T.s auszulegen, oder Hermeneutik des N. T.s für Schullehrer (Dresden u. Leipzig 1845).

9) Das Votum des Generalsup. D. Bretschneider für die sog. Deutschkatholiken ... widerlegt (Regensburg 1845).

10) Die Frage: Kann ein protestantischer Christ mit gutem Gewissen zur römisch-katholischen Kirche übertreten? (anonym, Regensburg 1845).

11) Biblische Hermeneutik nach katholischen Grundsätzen (Würzburg 1853).

12) Lexicon graeco-latinum in libros Novi Testamenti. Editionem perfecit Valent. Loch (Regensburg 1858). Über das Verhältnis dieses Werkes zur Clavis s. die Vorrede dieses Werkes und W.s Biblische Hermeneutik S. 158/59.

2.

Luther und Melanchthon als Benutzer der Wittenberger Bibliothek.

Von

Carl Georg Brandis, Bibliotheksdirektor in Jena.

Die Jenaer Universitätsbibliothek ist die Nachfolgerin der alten Wittenberger Bibliothek, und was bis zum Jahre 1547 an Büchern in Wittenberg war, ist jetzt in Jena. Das hängt mit dem Vertrage des Kurfürsten Johann Friedrich mit Kaiser Karl zusammen, wonach er Krone und Land verlor, aber sein Privateigentum behalten durfte. Und die Wittenberger Bibliothek galt als fürstliches Eigentum; es finden sich für dieselbe die Bezeichnungen: principalis, selten ducalis bibliotheca, Seiner Churfürstlichen Gnaden Librey u. ä., aber nie ein Ausdruck, woraus man zu schließen berechtigt wäre, daß sie als Staatseigentum betrachtet worden wäre.

Dies mußte vorausgeschickt werden, um alle diejenigen, welche mit der Geschichte der Jenaer Bibliothek gar nicht oder nicht

genügend vertraut sind, aufzuklären, mit welcher Berechtigung ich im Folgenden Bücher, welche heute in Jena sind, als ursprünglich Wittenberger Bücher anspreche.

Nun besitzt die Jenaer Universitätsbibliothek [1]) des Markus von Weida Spiegel hochloblicher Bruderschafft des Rosenkrantz Marie ... czu Leyptzk gemacht vnd gedruckt (durch Melchior Lotter 1515).

Ausgezeichnet ist dies Buch durch eigenhändige Randbemerkungen Luthers, worüber D. Kawerau oben S. 81 ff. gehandelt hat.

Es fragt sich nun, war das Buch Luthers Eigentum oder hat er es sich geliehen und zwar, was ja zunächst liegt, aus der Wittenberger Bibliothek entliehen?

Da irgendein Eigentumsvermerk oder Inskript, woraus der Eigentümer klar erkenntlich wäre, im Buch selbst fehlt, ist hier das Äußere desselben entscheidend und ausschlaggebend. Eingebunden ist es in dem zu damaliger Zeit üblichen Bretterband, welcher mit Leder überzogen und mit Schließen versehen ist. Auf dem Lederüberzug ist in Blinddruck eine den vier Kanten parallel laufende Leiste hergestellt, welche mit einem zierlichen, aus Früchten und Blumen bestehenden Rankenwerk ausgefüllt ist; in dem durch die Leisten abgegrenzten Mittelstück sind Rhomben, deren Seiten nicht gradlinig sind, sondern aus mit einzelnen Blättern besetzten Ranken bestehen, eingestempelt und in den Rhomben wiederum steht eine Blüte oder eine Frucht. Im Hinterdeckel sind oben zwei Löcher, welche durch das Brett hindurchgehen und worin ursprünglich die Kette hing, welche ihrerseits das Buch mit der Stange des Pulpitums verband. Es war also ein Kettenbuch. Und daranf weisen auch die auf dem Vorderdeckel erhaltenen kleinen Schildchen hin, wovon das eine (größere) den Titel des Buches — in unserem Falle ist die Schrift ganz erloschen und nur noch „hochloblichen" zu lesen —, das andere (kleinere) die Standortsbezeichnung desselben enthielt. Dieselbe bestand aus einem lateinischen Buchstaben und einer arabischen Zahl; ich lese hier Q 45, muß aber zugeben, daß die

1) Op. th. IV. q. 28.

Lesung sehr unsicher ist. Auf dem Oberschnitt ist ein großes C geschrieben, wobei man unwillkürlich zuerst an eine Signatur denkt, was aber hier wohl nicht zutrifft oder jedenfalls nicht zutraf, solange es Kettenbuch war, weil bei einem solchen der Oberschnitt des Buches dem Beschauer am wenigsten sichtbar war. Ich glaube, daß dies C aus einer späteren Zeit stammt; beachtenswert ist jedenfalls, daß auch auf dem Oberschnitt von Ulrich Pinders [1]) Der beschlossene gart des rosenkrantz Marie, Nürnberg 1505, ein großes C aufgeschrieben ist. Dann gibt es eine Reihe lutherischer Schriften mit römischen Zahlen (I—XIII), eine andere mit lateinischen Buchstaben auf dem Oberschnitt (A—J), und beide Reihen stammen zwar aus Wittenberg, haben ihre Aufmalung aber erst bei ihrem Übergang nach Jena erhalten aus Gründen, die noch deutlich erkennbar sind. So glaube ich auch, daß das C bei Markus von Weida und Ulrich Pinder später aufgemalt wurde; freilich ist der Grund davon oder die Veranlassung dazu bis jetzt nicht klar, aber auf alle Fälle weist das C auf dem Oberschnitt des Markus von Weida nicht auf ursprünglichen Privatbesitz hin. Bei Markus von Weida fällt sofort auf, daß bei Beginn der Vorrede und dann jeden Abschnittes kleine Lederstreifen auf dem äußeren Rande der Blätter aufgeklebt sind, welche etwas über den Rand hinausragen und, da sie auf verschiedenen Stellen des Randes aufsitzen, sich treppenförmig auf dem Schnitt abheben. So wurde dem Leser das Aufsuchen und Aufschlagen eines gesuchten Abschnittes sehr erleichtert. Diese Lederstreifen finden sich ganz allgemein in den vielen für den Kurfürsten Friedrich den Weisen hergestellten, auf Pergament geschriebenen und mit prachtvollen Miniaturen geschmückten Meßbüchern, wo jede Messe, deren mehrere stets in einem Bande vereinigt sind, solch einen Lederstreifen trägt.

Auch bei Mischbänden, welche aus Wittenberg stammen, finde ich dies Verfahren [2]), wodurch das Aufschlagen des einzelnen Stückes, das man gerade sucht, wesentlich erleichtert wurde, zumal da der

1) Op. th. IV. fol. 11.

2) Z. B. Phil. X fol. 1/9; Op. th. IV. q. 35 u. a.

Inhalt des Miſchbandes ſtets oben auf dem Vorderdeckel handſchriftlich aufgeklebt war. In Wittenberg waren die Bücher mit Ketten an Pulten befeſtigt, da aber dieſe Ketten am oberen Hinterdeckel feſtſaßen, waren Vorderdeckel mit Inhaltsangabe und Vorderſchnitt mit den eben beſprochenen Streifen jedermann und jederzeit ſichtbar und erreichbar.

Weiſen Einzelheiten des Einbandes des Markus von Weida nach Wittenberg, ſo ſtimmt das Ganze desſelben in Manier und Dekoration — ich erinnere namentlich an die Rhomben mit den Blüten- und Fruchtſtengeln — mit ſo vielen aus der Kürfürſtlichen Bibliothek zu der Zeit Friedrichs des Weiſen, unter Johann Friedrich wird eine andere Dekoration der Einbände beliebt, erhaltenen Einbänden derartig überein, daß jeder, welcher ſie ſieht, dieſelben einer und derſelben Werkſtatt zuſchreiben und als für einen und denſelben Auftraggeber ausgeführt bezeichnen wird. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß Luther des Markus von Weida Spiegel nicht ſelbſt beſeſſen, ſondern aus der Wittenberger Bibliothek entliehen hat.

Wir kommen jetzt zu Melanchthon. Aus einer eigenhändigen Bemerkung Spalatins zu der Inſtruktion des Kurfürſten Johann zur Ankündigung der Verbeſſerungen der Gehaltsbezüge für ſämtliche Univerſitätsglieder und Abſtellung verſchiedener Mißſtände an der Univerſität Wittenberg aus dem Jahre 1525 erfahren wir, daß „Magiſter Philipp bitt vnterteniglich, man wolle den newen kriechiſchen Galenum in die Librey kaufen. Denſelben kan der Licentiat Blanck auch von dem vorrat betzalen, domit die cammer auch vnbeſchwert bleibe. Ich wolt auch ſelbs gern, das man dasſelb buch erkauft“ [1]). Hiermit ſind Melanchthons Beziehungen zur kurfürſtlichen Bibliothek bezeugt. In der Spalatinſchen Bemerkung kann es ſich nur um die Aldus-Ausgabe des Galenus handeln. Wir beſitzen dieſelbe zwar, aber unſer Exemplar kann nicht dasjenige ſein, welches auf Bitte des Magiſter Philipp angekauft wurde, falls dieſelbe überhaupt erfüllt wurde.

1) Hartfelder, Melanchthoniana paedagogica S. 85. Über den Licentiaten Chriſtoph Blanck ſ. Nicolaus Müller im Archiv für Reformationsgeſchichte VII, 233.

Denn unſere Aldine des Galen ſtammt aus dem Nachlaß des Janus Cornarius, deſſen Hand in allen Bänden die Blätter mit handſchriftlichen Notizen beſchrieb, und iſt erſt nach Gründung der Jenaer Univerſität in deren Bibliothek gekommen, alſo niemals in Wittenberg geweſen.

Einen tieferen und beſſeren Einblick in Melanchthons Verhältnis zur kurfürſtlichen Bibliothek gibt uns eine weitere Aufzeichnung Spalatins. Von ihm iſt erhalten „Regiſter vber alle die bucher ſo durch Georgium Spalatinum vnd Nicolaum Kruger Magiſtros, auf befelh des . . . Furſten Johanſen Fridrichen . . . In Seiner Chf. G. Librey zu Wittemberg aufm Schloß vom Freitag nach Andree an Anno dm. MDXXXVI [1]) — das Verbum fehlt, zu ergänzen iſt nach dem Folgenden etwa: „gekauft und zum Binden gegeben wurden". Auf der Rückſeite des erſten Blattes dieſes „Regiſters" ſteht nun:

Dominus philippus Melanchton habet ex Bibliotheca

1. Unum volumen grecorū Oratorum Iſocrati, Lysiae etc.
2. Unū volumen Epitomes in Almageſtum & ſum̄ae Anglicanae
3. Firmicum.
4. Tertullianum.

Unzweifelhaft können dieſe vier von Melanchthon aus der kurfürſtlichen Bibliothek entliehenen Werke identifiziert werden. Die sub. 1 und 2 genannten ſind Miszellanbände; die damals (alſo 1536) vorliegende und einzig in Betracht kommende Ausgabe der Oratores graeci, welche in mehreren ſelbſtändigen Teilen erſchienen war, und die Epitome in Almagestum mit der Summa Anglicana müſſen, zu je einem Bande gebunden, in Wittenberg vorhanden geweſen ſein. Das bedeutet das unum volumen grecorum Oratorum und das unum volumen Epitom s in Almagestum et summae Anglicanae.. — Und ſo war es auch. Jena hat, wie ſo viele andere, auch dieſe Bände von Wittenberg geerbt.

Ein Band unter der Signatur Phil. III, fol 1, urſprünglich Kettenbuch, in hölzernen Deckeln mit Leder überzogen und mit

1) App. Ms. fol. 22 (c).

den uns schon von Markus von Weida her bekannten Ornamenten in Blinddruck geschmückt, enthält 1. Isocratis orationes. Alcidamantis contra dicendi magistros. Gorgiae de laudibus Helenae. Aristidis de laudibus Athenarum. Eiusdem de laudibus urbis Romae. Darunter das bekannte Wappen des Aldus. (Venetiis in aedibus Aldi, et Andreae Soceri. IIII nonarum maii. M. DXIII.). 2. Orationes horum rhetorum. Aeschinis. Lysiae. Alcidamantis. Antisthenis. Demadis. Andocidis. Isaei. Dinarchi Antiphontis. Lycurgi. Gorgiae. Lesbonactis. Herodis. Item Aeschinis vita. Lysiae vita. Darunter des Aldus Wappen (Venetiis Apud Aldum & Andream Socerum mense Aprili M. DXIII.).

Überall findet man in diesem Bande Bemerkungen von Melanchthons Hand; sie alle hier aufzuführen, geht nicht wohl an. Doch mag erwähnt sein, daß er zu des Äschines *κατὰ Τιμάρχου* (= Blaß § 21) Worten: *μηδ' ἐντὸς τῶν περιραντηρίων πορευέσθω* schrieb: *μεμιλτωμένον σχοινίον* und damit deutlich auf des Aristophanes Vers in den Acharnern *κἄνω καὶ κάτω τὸ σχοινίον φεύγουσι τὸ μεμιλτωμένον* hinwies — ein neuer Beleg für seine Vertrautheit mit dem großen athenischen Komiker. Besonders beachtenswert ist aber, daß er die ganze Rede des Lykurgus gegen Leokrates durchkorrigierte und mit dem bekannten Zeichen zum Absetzen versah. Vergleicht man nun Melanchthons eigene Ausgabe der Leocratea, Wittenberg bei Joh. Lufft 1545, mit der Aldine, so findet man, daß sämtliche in der Aldine von ihm angemerkten Korrekturen in seiner Ausgabe wiederkehren, und daß überall, wo er in der Aldine das Zeichen zum Absetzen setzte, in seiner Ausgabe ein Absatz anhebt. Es fehlt auch nicht an verfehlten Konjekturen: Aldine p. 138: *εἰ περὶ ὧν αὐτοὶ προσεδόκα τεύξεσθαι τιμωρίας* [wo doch offenbar *αὐτοί* für *αὐτός* gedruckt ist]; Melanchthon schrieb dazu am Rand: *προσεδόκατε τεύξεσθαι* und ließ auch so drucken und übersetzt auch: alios liberare culpa in tali crimine, propter quod vos ipsos poena dignos iudicaretis [1]). Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß nach unserem von

1) C. R. XVII 953.

Melanchthon durchkorrigierten Exemplar seine Ausgabe der Leocratea hergestellt wurde.

Das an zweiter Stelle von Spalatin genannte, von Melanchthon entlehnte Buch ist Phil. V, fol. 28, welches enthält: 1) Epytoma Ioānis de mōte regio In almagestū Ptolomei (Venedig 1496) und 2) Summa astrologiae iudicialis de accidentibus mundi quae anglicana uulgo nuncupatur Ioannis elhcuidi niri [natürlich: viri] anglici peritissimi scientiae astrologiae foelici sidere inchoat (Venedig 1489). Das ist also der Band, den Spalatin mit Unū volumen Epitomes in Almagestum & sum̄ae Anglicanae bezeichnet. Die Identität desselben mit unserem Exemplar kann nicht bezweifelt werden. Die Randnoten Melanchthons sind nicht sehr zahlreich, beweisen aber immerhin, daß er beide Bücher fleißig gelesen hat, und verdienen im Zusammenhang mit seinen anderweit bekannten astronomisch-astrologischen Studien gewiß Beachtung. Gerade wie seine Randglossen im Firmicus, den er gleichfalls nach Spalatin der Wittenberger Bibliothek entlieh und den wir auf Grund des Einbandes und der darin sich findenden Handschrift Melanchthons in dem Jenaer Phil. V, fol. 11:

Julii Firmici Astronomicorum libri octo integri, & emen/dati, ex Scythicis oris ad nos nuper allati

Marci Manilii astronomicorum libri quinque.

Arati Phaenomena Germanico Caesare interprete cum commentariis & imaginibus.

Arati eiusdem phaenomenon fragmentum Marco T. C. interprete.

Arati eiusdem Phaenomenon Ruffo Festo Auienio paraphraste.

Arati eiusdem Phaenomena graece.

Theonis commentaria copiosissima in Arati Phaenomena graece.

Procli Diadochi Sphaera graece.

Procli ejusdem Sphaera Thoma Linacro Britanno interprete.

(Venedig 1499) wiedererkennen.

Während nun aber Melanchthons Bemerkungen meist zu ihrem vollen Verständnis eines Mathematikers oder Astronomen bedürfen, scheint mir eine doch auch für seine historischen Studien beachtenswert. Zu Firmicus Worten (lib. 5): si autem

sit nocturna genitura, faciet impuros, impudicos, sordidos et miserae libidinis vitiis implicatos usw. schreibt er mit roter Tinte an den Rand: Mogūl. Ich finde die erste Erwähnung der Mogli als natio Tartarorum in Haithoni Armeni De Tartaris lib. c. 16 in Grynaei Novus orbis regionum ac insularum, Basel 1536 Daß Melanchthons Mogul mit Haithons Mogli dem Sinne nach übereinstimmt, leuchtet wohl ein. Aber sollte Mogul hier schon Personenbezeichnung sein?

Und nun das an 4. Stelle von Spalatin genannte Buch, das Melanchthon enliehen hatte: Tertullian. Gemeint kann nur die editio princeps des Beatus Rhenanus, Basel 1521, sein, und diese besitzt die Jenaer Universitätsbibliothek unter der Signatur Op. th. III, fol. 1. Sie entspricht den oben aufgestellten Bedingungen, ihr Einband ist wittenbergisch und die Eintragungen darin sind von Melanchthons Hand.

Steht es hiernach fest, daß Melanchthon die fürstliche Bibliothek benutzt und, wie der Augenschein lehrt, die benutzten Bücher reichlich und ausgiebig mit handschriftlichen Bemerkungen versehen hat, so scheint es doch nicht überflüssig zu sein, in diesem Zusammenhang eine handschriftliche Bemerkung Melanchthons anzuführen, die als ein Selbstzeugnis für die oben erörterte Tatsache angesprochen werden kann. In unserem Exemplar des Eusebius de Euangelica praeparatione a Georgio Trapezūtio e graeco in latinum traductus (Venetiis M. CCCC Die X. Mensis Nouembris) [1]) hat auf Bl. 20ᵛ zu den Worten des Eusebius: quod idem Porphyrius in epistola ad Anebonem aegyptium latius exposuit: petiitque ab eo tanquam in ea re perfectissimo: quare tantam illud artificium (näml. magorum) vim habeat perdoceri Melanchthon zunächst links am Rande: porphyr(ius) ad Anebonem, und dann weiter auf dem breiten unteren Rande geschrieben: Lege Jamblichū Aegiptium phm̄ ac Theologū, vulgo diuinū vocitatū qui huic eplē ad Anebonē scriptę r̄ndet (= respondet) prolixe. Jamblichū aut(em) in Ista bibliotheca inuenies. Was heißt „in ista bibliotheca"? Ista bibliotheca ist

1) Op. th. IV fol. 116 Inc. (2).

dieſe Bibliothek, eben dieſelbe Bibliothek, aus der das Buch, worin Melanchthon den Hinweis auf Jamblichus ſchrieb, ſtammt. Es kann damit nur geſagt ſein ſollen, daß beide Bücher des Euſebius, De praeparatione evangelica und der Jamblichus in einer und derſelben Bibliothek ſich finden. Hätte Melanchthon etwas anderes ſagen wollen, hätte er doch wohl in mea bibliotheca, falls er ſelbſt das Buch beſaß, oder aber in bibliotheca mit folgendem Genetiv, falls einer ſeiner Freunde oder Bekannten dasſelbe hatte, geſchrieben. Nun ſtammt unſer Exemplar des Euſebius De praeparatione evangelica ſicher nach dem Einband und nach dem erhaltenen Titel- und Signaturſchild aus der fürſtlichen Bibliothek in Wittenberg, wofür ich auf das oben Geſagte verweiſe. Hat uun auch dieſelbe Bibliothek einen Jamblichus beſeſſen? Ja, und zwar in einem Einband, der dieſelben charakteriſtiſchen Merkmale aufweiſt, wie der Euſebius und überhaupt alle Wittenberger Bücher der älteſten Zeit. Er iſt jetzt in Jena unter der Signatur Phil. IV, fol 66 Inc. und mit dem Titel:

Index eorum, quae hoc in libro habentur.

Jamblichus de mysteriis Aegyptiorum. Chaldaeorum. Aſſyriorum.

Proclus in Platonicum alcibiadem de anima, atque daemone.

Proclus de ſacrificio & magia.

Porphyrius de diuinis atque daemonibus.

Syneſius Platonicus de ſomniis.

Pſellus de daemonibus.

Expoſitio Priſciani & Marſilii in Theophraſtū de ſenſu phantaſia & intellectu.

Alcinoi Platonici philoſophi liber de doctrina Platonis.

Speuſippi Platonis diſcipuli liber de platonis definitionibus.

Pythagorae philoſophi aurea uerba.

Symbola Pithagorae philoſophi.

Xenocratis philoſophi platonici liber de morte.

Marsilii ficini liber de uoluptate.

(Venetiis menſe Septembri M. IIID. In aedibus Aldi.)

Auf das Widmungsſchreiben des Marsilius Ficinus Florentinus an D. Joanni Medici, sanctae romanae ecclesiae Cardinali folgt

argumentum in librum Jamblichi, worin es heißt: Porphyrius ... longam in egyptum misit epistolam ad Anebonem sacerdotem variarum et gravium quaestionum plenam ad omnes philosophiae partes spectantium ... Porphyrii quaestionibus respondit Jamblichus eius auditor. Introducit vero Porphyrio respondentem Abamonem aegyptium sacerdotem pro Anebone discipulo suo ad quem Porphyrius misit epistolam. Hierauf bezieht sich die oben angeführte handschriftliche Bemerkung des Melanchthon: qui huic epistolae ad Anebonem scriptae respondet prolixe.

Daß er nun aber auch den Jamblichus und die übrigen in diesem Bande vereinten Autoren gelesen hat, beweisen die von seiner Hand herrührenden Striche am Rande und ebenso einzelne an den Rand geschriebene Wörter, welche auf den Inhalt hinweisen und denselben kurz andeuten wie z. B. Jamblichus von Bl. c VII^{r} an: q (aestio) 1. 2. 3. 4, e II^{v}: nomina barbara oder Porphyrius de occasionibus, Bl. k I^{r}: animar(um) lamēta und k I^{v}: Rō (= ratio) in brutis. Gelegentlich kommt auch eine Verbesserung Melanchthons vor wie im Proclus de anima et da mone Bl. g II^{r}, wo Socrates in haec deſigāt gedruckt ist, das richtig durch Ausstreichen des ā und Hinschreiben von na in designat verbessert wird. Von Belang ist nichts außer Melanchthons Bemerkung: Es ist ein teufel wie der ander zu des Jamblichus Worten, Bl. c VIII^{v}: Ideoque cultorem suum iubent (nämlich improbi daemones) esse iustum, ut ipsi videantur boni sicut et dii. quoniam vero natura sunt mali, rogati mala inferre libenter inferunt atque nobis ad iniusta conducunt. Hi sunt omnino qui et in oraculis mentiuntur et fallunt et turpia consulunt atque peragunt. In diesen Zusammenhang gehört auch die Bemerkung Melanchthons in Reuchlins de verbo mirifico lib. II Bl. c^{3}: Dō magica lege porphyriū saepe ab Eusebio, de p̄parc̄ eūagelica lib. V. citatū, & Jamblichū porphyrio rñdentē (= respondentem). Über Reuchlins de verbo mirifico siehe weiter unten.

War bisher von solchen Büchern der Wittenberger Bibliothek die Rede, deren Benutzung durch Melanchthon urkundlich fest-

geſtellt werden konnte, ſo kann es nicht ſchwer ſein, auch andere zu finden, die er gleichfalls entliehen und ſtudiert hat. Seine Neigung, mit der Feder in der Hand zu arbeiten und auch fremde, ihm nicht gehörende Bücher mit handſchriftlichen Bemerkungen zu verſehen, iſt nach dem vorhergehenden genugſam feſtgeſtellt. Die leicht erkennbare und durchaus charakteriſtiſche Handſchrift Melanchthons wie der den alten Wittenberger Bänden eigentümliche Einband ſind die zuverläſſigſten Führer auf dieſem Gebiet.

Bisher iſt es mir gelungen, folgende Bücher, welche nach den oben angegebenen Merkmalen Melanchthon benutzt hat, feſtzuſtellen.

1. Miſchband enthaltend: a) Diui Ambroſii [1]) Mediolanenſis Eccleſiaſticorū ſcriptorum litteratiſſimi: tres officiorum libri totam uiuendi rationem complectentes. (Finitum hoc opus . . . per Vuolfgangum Monacenſem. Anno dñi 1512). Von den Melanchthonſchen Randbemerkungen hebe ich hervor auf Bl. E 1^r zu dem 38. Kapitel des I. Buches: Quod prouidentia magnum munimentum fortitudinis sit die Worte: Joan. Frid. Dux Elect: saxon. an. 1541 et 1552, wodurch auch der Zeitpunkt dieſer Eintragung und wohl der Benutzung des Ambroſius feſtgelegt iſt, und die höchſt charakteriſtiſche Verbeſſerung des durchaus mißlungenen Verſes des Sovenſovius: Sit benedicta dies: quo te quoque regina coeli Accepit: semper sit benedicta dies in regia. Dazu iſt am Rand geſchrieben: Germānus et polōnus inter se certābant olim, quantitātem curo non ego syllābarum. [Was natürlich richtiger syllabārum geſchrieben ſein ſollte].

b) Joannis Francisci Pici Mirandulani . . . hymni heroici tres ad sanctissimam trinitatem, ad Christum et ad virginem Mariam una cum commentariis luculentiss. ad Jo. Thomam Filium. . . . Eiuſdem Sylva. Eiuſdem Stauroſtichon, hoc eſt Carmen de mysteriis Crucis in Germaniam delapſis. Argentorat: 1521. Zahlreich ſind hier Melanchthons Bemerkungen, von denen ich wenigſtens die eine am Ende der Sylva, welche

1) Op. th. III, fol. 28.

den Untertitel Uotum pro salute coniugis führt, anführen will, also lautend: Ah indignā clausulā tam bono ac suavi Carmine.

c) Joannis Francisci Pici . . . liber de prouidentia dei contra philosophastros (Straßburg 1509), worin Melanchthon zu Bl. E ij cap. XIII: Quid proprie sit dei prouidentia etwas scharf bemerkt: bellum gramaticale. Anderes übergehe ich wie auch bei d.) Bonifacii Symonetae . . . de christiane fidei et Romanorum pontificum persecutionibus opus pene diuinum. (Herausg. Hieronymus Emser, Basel 1509.)

2. Haec Aristotelis [1]) uolumina in hoc libro impressa continentur: Ethicorum ad Nicomachum libri X. Politicorum libri VIII. Oeconomicorum libri II. Magnorum moralium libri II. Moralium ad Eudemum libri VIII. (Venedig Aldus 1498). Zahlreich sind Melanchthons Randbemerkungen, welche nur im Zusammenhang mit seinen Aristotelesstudien gewürdigt und ausgeschöpft werden können. Ich will nicht versäumen, darauf hinzuweisen, daß die Jenaer Universitätsbibliothek die Aristotelesausgabe des Erasmus von 1530 besitzt, welche früher einem Christophorus Men (?) [der Name bisher nicht entziffert] gehörte und durch die Art ihrer Randbemerkungen und Interlinearglossen den Eindruck macht, daß dieselben in einem Kolleg nach dem Vortrag niedergeschrieben wurden. Gleich zu Anfang steht: Magister Philippus legit. . . . Sollte hier der Niederschlag eines Melanchthonschen Interpretationskollegs uns vorliegen? Auffallend oft werden Lesarten angemerkt, auch wohl Konjekturen mitgeteilt.

3. Plutarchi [2]) opuscula LXXXXII. Venedig, Aldus 1509. Hier kommt nur der 2. Band in Betracht, der 1. Band hat keine handschriftlichen Bemerkungen. Das ist merkwürdig, da doch die erste darin befindliche Schrift *περὶ παιδῶν ἀγωγῆς* Melanchthon 1519 mit einer Vorrede herausgab; ob das aber zu dem Schluß berechtigt, daß er damals die Gesamtausgabe der Moralia des Plutarch noch nicht kannte und seinem Text

1) Phil. IV, fol. 13b Inc.
2) Phil. IV, fol. 38.

der *περὶ παιδῶν ἀγωγῆς* eine andere Ausgabe zu Grunde legte, weiß ich nicht. Man beachte den Eingang dieſer Schrift, wo Melanchthon *εἴ τις ἂν ἔχοι*, Aldus aber *τί τις ἂν ἔχοι* lieſt.

4. Miſchband [1]) enthaltend:

a) Stellarium Corone benedicte virginis Marie in laudē eius pro ſingulis predicationibus elegantiſſime coaptatum. (Lugduni 1509.) Hier kommen vor allem das 11. und 12. Kapitel des XI. Buches in Betracht, worin mit Gründen die Theſen: Sola enim benedicta virgo plus fecit deo vel tantum ut sic dicam quantum fecit deus toti generi humano und: Credo ergo quod ad abyssum imperscrutabilem omnium charismatum spiritus sancti quae in beatam virginem descenderunt in hora divine conceptionis numquam intellectus diuinus vel angelicus potuerit attingere geſchützt und begründet werden. Es genüge von dieſen Gründen einen anzuführen, um über das Ganze ſich klar zu ſein. Da heißt es: Quarto deus vestivit hominem pellicea veste. Sed beata virgo vestivit Christum in praesepio pauperculis pannis: et processu temporis fecit ei incōsutilem tunicam quae praevaluit omnibus vestibus mundi: utpote a matre dei facta deo. Derartiges erzürnte Melanchthon, an den Rand ſchrieb er: Collō [collatio] beneficior(um) q̄ in deū cōtulit Maria, & quib: deus mūdū affoecit und zwei andere Bemerkungen, welche er dann zuſammenfaſſend und hier und da erweiternd auf dem Titelblatt alſo wiederholte:

Blaſphemiar(um) horribiliū
BARATRV̄
דק זתמצא
Lib. XI. cap. XI., & 12 (?) Ista habentūr

1. Maria plus deo foecit, q̄ deus toti humani generi prę̨ſulit cap. XI.
2. Abyſſum charismatū Marię, nec angelicus, nec diuinus intellectus ad fundū ploene [2]) perſcrutari potuit cap. XII.

Hęc est illa uera, uetus et catholica eccl(esia) q̄ tales nobis

1) Op. th. IV fol. 116, Inc.
2) So leſe ich: ploene (natürlich = plene).

partus, tam horribilia inquā monſtra & παραδοξώτατα ista παράδοξα nobis peperit.

b) Euſebius de Euangelica praeparatione a Georigo Trapezūtis e graeco in latinum traductus (Venetiis 1500). Hieraus iſt oben das Selbſtzeugnis Melanchthons über Benutzung des Jamblichus angeführt. Im übrigen ſind die handſchriftlichen Bemerkungen im Euſeb ſo zahlreich, daß ihr Studium und ihre Verwertung einem beſonderen Aufſatz vorbehalten werden muß.

c) De Verbo Mirifico [Verf.: Jo. Reuchlin] (o. O. 1494). Man ſollte annehmen, daß Melanchthon ſeines Großonkels Werk ſelbſt beſaß; mag ſein, jedenfalls hat er, wie ſeine zahlreichen Eintragungen zeigen, das Exemplar der Wittenberger Bibliothek benutzt und offenbar zu derſelben Zeit, wo ihn Porphyrius, Jamblichus und Euſebius beſchäftigten. Ich habe ſchon oben ſeine Bemerkung, worin er auf Porphyrius und Jamblichus verweiſt, angeführt; hier beſchränke ich mich, darauf hinzuweiſen, daß ſeine Eintragungen im Zuſammenhang mit denen in Euſebius und Jamblichus betrachtet werden müſſen, um ſeine Stellung zum Aberglauben und zur Dämonenlehre zu erkennen. Oder iſt ein Eintrag wie der folgende in Reuchlins de verbo mirifico lib. II Bl. c 2v:

Magor(um) { Quidā utuntur ministerio malor(um) daemonum Alii ministerio boror(um) si dijs placet.

Angelus satanę tranſſi gurat se in angelū laris

nicht beachtenswert und näherer Prüfung würdig? Intereſſant iſt auch ebendort Bl. e 2v die Notiz: Lege Lutherū in libro Schemhamphoras.

d) Incipiunt relationes devotissimi abbatis Joachini super statun sumorum pontificum Romane ecclesie. O. O. u. J. = Hain 9376. Ohne handſchriftliche Einträge.

5. Roberti Gaguini . . . de origine et gestis francorum perutile compendium (1497). Nur einige wenige Bemerkungen Melanchthons finden ſich, von denen wohl nur die eine: Schei-

dungen zu den Worten des Gaguinus: Hermofredus tamen cum paucis in urbem quandam ... se recepit beachtenswert ist und seine Beschäftigung mit der thüringischen Geschichte verrät, wie dasselbe auch die auf das ganze Kapitel, worin der Kampf der Thüringer gegen die Franken erzählt wird, bezügliche Notiz Melanchthons: alii aliter recitant bezeugt. Dagegen halte ich die von ihm an den Rand gesetzte Jahreszahl DCXLVI als Todesjahr Dagoberts, wo nach Gaguin DCXLV verlangt wird, für ein Versehen, nicht für einen Widerspruch gegen Gaguins Ansatz.

6. Opera Hrosvite [1]) illustris virginis et monialis Germane gente Saxonica orte nuper a Conrado Celte inventa. (Nürnberg 1501). Daß Melanchthon die Roswitha gekannt habe, scheint bisher unbekannt zu sein; zahlreich sind seine Randbemerkungen in ihren Werken, sie alle hier auszuschreiben würde zu weit führen. Ich begnüge mich, folgende herauszuheben. In dem Stücke Fides et spes sagt die Spes: Adiuva nos oratione assidua, ut mereamur sequi tua vestigia, wozu Melanchthon am Rande bemerkt: O teufel hat das mereamür erdacht, und etwas vorher im Zwiegespräch des Adrianus und der Sapiencia bemerkt er: Specta naturā Tyrannor(um). Fronte leo, sum [2]) ventre caper, sum vipera caŭda. Jeder denkt bei diesem Verse sofort an das Homerische *πρόσθε λεών, ὄπιθεν δὲ δρακών, μέσση δὲ χίμαιρα.* Diese Übersetzung habe ich sonst nicht nachweisen können, sie gehört wohl dem Melanchthon selbst, dessen Beschäftigung mit Homer ja bekannt ist, und ist den bei Bretschneider X Sp. 484—485 angeführten Übersetzungen aus Homer beizufügen.

7. Ligurini [3]) de gestis imp. Caesaris Friderici primi Augusti libri decē carmine Heroico cōscripti nuper ... A Chunrado Celte reperti postliminio restituti. (Augsburg 1507.)

1) Art. lib. IX, fol. 2.

2) Da die Tinte sehr blaß und das Papier sehr weich ist, sind Melanchthons Schriftzüge oft schwer zu lesen, sum scheint mir jetzt sicher, man könnte auch tum lesen.

3) Art. lib. IX, fol. 3.

Zwar weicht hier der Einband von dem aller bisher erwähnten Bücher ab, aber da unser Ligurinus ein Geschenk Conrad Peutingers an den Kurfürsten Friedrich den Weisen ist, kann an der Zugehörigkeit desselben zur Wittenberger Bibliothek nicht gezweifelt werden. Auffallend ist, daß die Blätter A i und A ii ohne Zählung sind, während die Blätter A iii bis B v oben in der rechten Ecke von 1—11 handschriftlich gezählt werden. Erklärt wird dies durch das auf der Rückseite des letzten leeren Blattes erhaltene Verzeichnis Melanchthons:

Mogūcia fol. 3
Aqūisgranū eodē
placēcia 8
italie delcripcio eodē.
Mediolanū vnde dictū. eodē
Gothi ex Scandia. 9
Longobardi vnde dicti. eodē
paūia
Ticinūs } 10 [vielmehr 11]

Mir ist es nicht bekannt, das Melanchthon den Ligurinus benutzt hat. Aber vielleicht lassen sich jetzt Belege dafür finden.

Melanchthons Bibliothek ist verloren. Daß sie je wieder gefunden werden sollte, ist noch unwahrscheinlicher, als daß sie einmal durch neue Funde in ihrem Bestande ganz oder auch nur teilweise rekonstruiert werden könnte. Unter diesen Umständen wird das von mir gegebene Verzeichnis von Büchern, welche Melanchthon geliehen und eifrig mit Randnoten versehen hat, vielen willkommen sein.

Rezensionen.

Müller, Karl (Tübingen). **Kirchengeschichte**, Bd. I; II, 1; II, 2 S. 1 bis 288 (diese Lieferung 1916/17), Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Vor 25 Jahren habe ich den ersten, bis gegen Ende des 13. Jahrhunderts reichenden Band dieses Werks in der Theol. Lit. Ztg. 1892 Nr. 26 angezeigt. Für die allgemeine Charakteristik des Werks vermag ich nichts Besseres zu tun, als die damals niedergeschriebenen Worte zu wiederholen, da die folgenden Lieferungen das Urteil nicht nur bestätigt, sondern noch verstärkt haben:

„Der Verfasser hat die Behandlung der ganzen Disziplin der Kirchengeschichte auf eine höhere Stufe gehoben. Die Vorzüge der neuen Darstellung liegen vor Allem in der neuen Auswahl und Anordnung des Stoffes — ich müßte das ganze Inhaltsverzeichnis hersetzen, um dieses Urteil zu begründen. Was der Verfasser als seine Absicht ausgesprochen hat: „Die Geschichte im straffen Zusammenhang ihrer Elemente vorzuführen, Ereignisse und Zustände nur so weit aufzunehmen, als sie lebendige Kräfte, Mächte der Entwicklung oder Hemmung bilden; in diesem Sinn die Zügel des Stoffs fest in den Händen zu halten und den Blick immer auf das Ganze zu richten" — das hat er wirklich sowohl für die alte als für die mittelalterliche Kirchengeschichte, erreicht. Es wird eine Freude sein, nach dieser Kirchengeschichte zu lesen und zu lernen. Ein zweiter Vorzug ist die Prägnanz und Klarheit, Kraft und Schönheit der Darstellung. Sie konnte nur einem Forscher gelingen, der in dem ganzen Stoff so heimisch oder so selbständig und gleichmäßig bewandert ist wie der Verfasser, und der vermöge seiner theologischen Durchbildung und historischen Schulung überall den Kern und das Maß der Dinge erfaßt. Der dritte, vielleicht augenfälligste Vorzug liegt in der Darstellung des

Mittelalters ... Hier sind der Kirchengeschichte neue Provinzen erobert, Veraltetes und Unbedeutendes ist zusammengestrichen ... So ist das Gesamtbild — bisher waren wohl fast überall Gieselers Studien und seine Auswahl maßgebend — ein anderes geworden: die Darstellung hat auch hier, wie in der alten Kirchengeschichte, Relief und an der allgemeinen Kultur-, Verfassungs- und der politischen Geschichte eine sichere Grundlage erhalten; sie ist über die Federzeichnung einzelner Bilder herausgehoben". Als vierten Vorzug hebe ich endlich hervor, daß der Verfasser im Hinblick auf dieses sein Werk sagen darf: „Hypotheses non fingo."

Die Aufgabe hat sich dem Verfasser während der Arbeit wesentlich anders gestaltet. Schon äußerlich tritt diese Veränderung deutlich hervor. Für die alte Kirchengeschichte hat der Verfasser 328 Seiten gebraucht, für das Mittelalter 461 Seiten, für die Zeit von 1517 bis 1688 aber bereits 658 Seiten, und noch fehlen voraussichtlich mehr als 200 Seiten; denn von den 80—90 §§ steht noch ein starkes Viertel aus (der Schluß der Kämpfe der Gegenreformation; die innere Entwicklung der Kirchen der westeuropäischen Länder usw). Die 170 Jahre Reformation und Gegenreformation werden also mehr Raum beanspruchen, als alle Jahrhunderte Kirchengeschichte vorher. Aber der Verfasser hat Jeden, der ihm daraus einen Vorwurf machen will, entwaffnet — durch das, was er geboten hat. Gewiß, aus dem „Grundriß" ist nun ein „Lehrbuch" geworden; aber selbst die Sorge, es könne diesem Werke bei den Studenten nun so ergehen wie Luthers Großem Katechismus, kann hier nicht stören, denn Studenten hin, Studenten her: fortan kann niemand mehr ohne dieses Werk die Kirchengeschichte von 1517—1688 studieren, und zugleich ist dringend zu wünschen, daß grade die Studierenden dieses Buch lesen, daß so genußreich zu lesen ist. Indessen hätte der Verfasser, als er den „Grundriß" zu schreiben unternahm, nicht voraussehen müssen, daß man für 1517—1688 überhaupt keinen solchen schreiben könne? Aber wer hat das vorausgesehen? Erst die eigene, jahrzehntelange Arbeit hat es den Verfasser gelehrt. Und man darf sofort hinzufügen: Eben diese seine Arbeit hat uns gelehrt, daß ein „Grundriß" für diese Zeit überhaupt unmöglich ist, wenn man in ihm auf alle wichtigen kirchengeschichtlichen Erscheinungen eingehen will. Vom Jahr 1517 an bis zur Gegenwart müssen sich „Grundrisse" auf einige Hauptlinien beschränken; jeder andere Versuch muß scheitern, weil er es nur zu dürren Gerippen bringt. Kürzer als der Verfasser geschrieben hat, kann man nur an wenigen Stellen schreiben; man verlange daher auch nicht von ihm, daß er nachträglich aus diesem Bande

noch einen „Grundriß“ mache. Das könnte auch er nur, wenn er ganze Abschnitte einfach fortließe.

Kirchengeschichte erzählen und schreiben ist schwer. Jeder weiß das, der es daneben mit anderen Aufgaben versucht hat. Wieviel leichter schreibt sich Dogmengeschichte oder die Geschichte eines besonderen Objektes sonst oder wiederum die politische Geschichte! Die Kirchengeschichte ist politische-, Verfassungs-, Kultus- und Sittengeschichte usw., und sie ist in diesem allen und daneben immer Ideengeschichte, und zwar in weit höherem Maße als die Staatengeschichte. Darf und will man nun nicht mechanisch zwischen Ideen- und Tatsachen- (samt Institutionen-) Geschichte scheiden, so muß man als Aufgabe sich stets vorhalten, eine durch Ideen transparente Stoff-Geschichte zu bieten. „Universalia in rebus“! Diesem aristotelischen Grundsatz ist aber der Verfasser in seiner Darstellung in hohem Maße gerecht geworden. Wenigen ist das gegeben! Nur wer die Kapitel des Buches oberflächlich liest, mag ein stärkeres ideologisches Element wünschen; wer sie studiert, vermißt ein solches nicht. Aber nun bietet die Kirchengeschichte noch eine Schwierigkeit. Auf Hauptlinien kommt hier dem lebendigen und starken Individuum eine besonders große Rolle zu. Seiner Bedeutung im sachlichen Gang der Dinge so gerecht zu werden, daß der Spielraum und die Eigenart der Persönlichkeit wie von selbst hervortritt, ist eine ausbündige Kunst. Hier läßt die Fähigkeit oder der Wille des Verfassers Einiges zu wünschen übrig. Doch keine noch so gesteigerte Geschichtserzählungskunst vermag die Biographie zu ersetzen; wer sich daher des Ganzen der Geschichte bemächtigen will, muß immer das biographische Studium noch besonders treiben.

Übrigens ist in bezug auf die Zeit vom Tode Luthers und Calvins bis 1688 — und nur auf diese Zeit sollen sich die folgenden Bemerkungen beziehen — das Zurücktreten des persönlichen Faktors durch den wirklichen Gang der Dinge bestimmt. Die einmal gegebenen Verhältnisse und Kräfte waren stärker als jede noch so mächtige Persönlichkeit; ja selbst das Neue, welches sich anbahnt und nach 1648 bez. 1688 hervortritt, um dann rasch den Geist und das Antlitz West- und Mitteleuropas zu verändern, kann — von der großen Entdeckung der Physik des Himmels abgesehen — nicht auf heroische Personen des Zeitalters zurückgeführt werden. Was die Bedeutendsten hervorbringen, stammt noch immer zum größten Teil aus der Renaissancebewegung einerseits, von Luther und Calvin andrerseits und aus Ermüdung, Zerreibuug und notgedrungenem Verzicht, aus dem man eine neue Tugend gewinnt. Einen wirklich neuen Eindruck auf dem kirchlichen Boden im engern

Sinn bietet m. E. nur der nachtridentinische, reformierte Katholizismus; denn was der Calvinismus leisten kann, das ahnte man schon bei Calvin selbst. Aber auf das, was der Katholizismus 1555—1688 in sich und um sich geschaffen hat, ist niemand gefaßt, der seine Geschichte im vorhergehenden Jahrhundert verfolgt hat. — Als die Periode am Ende des 17. Jahrhunderts abgeschlossen war, hat sie in keiner Konfession einen bedeutenden Historiker gefunden, denn Gottfried Arnold darf hier nicht als solcher gelten. Unübersehbar und unerquicklich im Tiefsten war sie dem neuen Geschlecht, und alles beeilte sich, sie zu vergessen oder abzustoßen. Dennoch — worauf Müller mit Recht aufmerksam macht — ragt gerade sie in ganz anderer Weise noch in unsre Zeit hinein, als die vorhergehenden, nämlich tatsächlich und direkt.

Wie stark sie durch ihre geographischen konfessionellen Abgrenzungen und durch das, was zu ihnen gehört, noch mitten unter uns ist, dies zu zeigen, hat sich der Verfasser besonders angelegen sein lassen. Die allgemeinen Verhältnisse der Kirchen Augsburgischer Konfession sind hier zum ersten Mal zusammenhängend und im Einzelnen dargelegt, wie sie sich in dieser Periode gestaltet haben. Eine vortreffliche Karte unterstützt die Einsicht. Sie ist für die Zeit um das Jahr 1618 entworfen. Mit Schmerz weilt das Auge auf der gelben Farbe der geistlichen Gebiete Köln, Trier, Mainz, Paderborn, Fulda, Würzburg und Bamberg. Hier hat sich Deutschlands konfessionelle Zukunft entschieden! Aber auch sonst wird man auf Schritt und Tritt daran erinnert: Tua res agitur; denn was sich in jenen 130 Jahren abgespielt hat, das steht uns heute wieder — leider — als Druck und Last konfessionell sehr viel näher, als es unseren Vorfahren am Anfang des 19. Jahrhunderts, ja auch am Anfang des 18. Jahrhunderts gestanden hat. Und noch eine besonders schmerzliche Neuoffenbarung ist uns durch den Krieg bestätigt worden: der Calvinismus hat wirklich einen andern Geist als das Luthertum. Dies zu lernen, hatten wir uns eben angeschickt vom kirchlich-sittlich-soziologischem Gebiete her; da zeigt uns der Krieg, daß die reformierten Gebiete Westeuropas und Amerikas mit einem Unverständnis uns gegenüber stehen, der sie für jede Verleumdung empfänglich macht. Wir deutschen Protestanten sind noch immer so isoliert wie vor 300 Jahren.

Der Verfasser hat den ganzen Stoff in drei Hauptabschnitte geteilt: 1. Die inneren Zustände in den neuen Kirchengemeinschaften im 16. Jahrhundert und die Entwicklung der römischen Kirche in dieser Zeit. 2. Die Kämpfe der Gegenreformation in Deutschland bis 1648, im übrigen Europa bis zum Anfang des 17. Jahr-

hunderts. 3. Die Entwicklung besonders im Innern während des 17. Jahrhunderts und die niederländischen, englischen und schottischen Kämpfe dieses Zeitalters. Zwei Kapitel: „Die mittel- und osteuropäischen Länder“ und „Erste Ergebnisse für eine neue Weltanschauung“ sollen den Schluß bilden.

Im Folgenden möchte ich auf einige wichtige Punkte den Finger legen: Der § 233 (Die landeskirchliche Verfassung in den deutschen Kirchen A C) verdient besondere Beachtung, da wir eine solche Darstellung noch nicht besitzen; auch die Selbstkorrektur des Verfassers in bezug auf Luthers Vorstellungen von Kirche, Gemeinde und Obrigkeit ist nicht zu übersehen. In § 234 ist die Charakteristik der Magdeburger Zenturien von Interesse. Dabei ist dem Verfasser, der dies Werk sehr glücklich mit Eusebs Kirchengeschichte vergleicht, entgangen, daß die Parallele noch weiter reicht; denn wenn er bemerkt, daß Flacius in den Zenturien den humanistischen Gedanken des Kunstwerks völlig preisgegeben hat, weil er ganz vom Interesse am Stoff und seiner praktischen Verwertung beherrscht ist, so ist genau dasselbe bei Eusebius der Fall. Beide haben die urkundliche Geschichtsschreibung begründet gegenüber der belletristischen und moralischen, weil ihre Apologetik und Polemik Urkunden brauchten. Die wissenschaftliche Geschichtschreibung ist aus einer Nötigung erstanden, die der Gerichtsrede mit ihren Beweisinstrumenten ähnlich ist. Natürlich mußte dann im weiteren Fortschritt das apologetische Element abgestreift werden: der Historiker hat die Wahrheit erst zu finden. In § 235 (Gottesdienst, religiöse Erziehung, der geistliche Stand und die Gemeinden in den deutschen Kirchen A C) ist besonders der 6. Abschnitt S. 53 ff. (Frömmigkeit“) trotz der wenigen Striche eindrucksvoll: „Die Entwicklung der selbständigen geistigen Persönlichkeit ist nicht wesentlich weiter gekommen als im Mittelalter“. Das ist erschütternd und doch richtig. Aber anderseits liegt in der Charakteristik: „nüchtern und frei von aller künstlichen Erregung“, einer der gewaltigsten Fortschritte der Religionsgeschichte vor, zu dessen Natur es gehört, daß er nicht Lärm in der Geschichte machen konnte. Welcher Wärme, Kraft und Geschlossenheit diese neue Frömmigkeit aber fähig ist, zeigen Paul Gerhards Lieder.

In § 237 kommt gleich in den ersten Sätzen die grundlegende neue Erkenntnis zum Ausdruck, die wir nach dem Vorgang Ritschls doch ganz wesentlich Müller verdanken: „Sowohl die Grundanschauung der Reformatoren von der Kirche als auch die tatsächlichen Verhältnisse, wie sie zunächst bestehen, verbieten es, von Konfessionskirchen zu reden oder Ausdrücke, wie „lutherische“ und

„reformierte Kirche" zu gebrauchen, die damals noch gar nicht bestanden und schon darum nicht bestehen konnten, weil man nichts von Kirchen in unsrem Sinn wußte. (S. 60f. und dazu § 239 S. 101f., um zu erkennen, wie lange es dauerte, bis die Lutheraner selbst die Bedenken gegen den Ausdruck „Die lutherische Kirche" überwanden). Hierzu vgl. man, was S. 62 über die Entstehung von Luthers „Theologie" ausgezeichnet ausgeführt, und was S. 64f. und 74 über Luthers, Calvins und Bezas Lehre vom unfreien Willen und vom Willen Gottes bemerkt ist. Schwerlich hätte es Luther übers Herz gebracht, als Seelsorger die Verworfenen aufzufordern, über ihr Geschick nicht zu murren, sondern auch in ihm Gottes Herrlichkeit anzuerkennen.

In den beiden §§ 238 und 239 über das Konkordienwerk, seine Vorbereitung und Folgen, findet man Ergebnisse neuer Untersuchungen. Zutreffend wird S. 104 beschrieben, wie groß die Bedeutung der Konkordienformel sofort geworden ist. Sie hat der lutherischen Kirche gebracht, was das 6. Konzil den griechischen brachte, denen sie auch in bezug auf die Stimmung gegenüber dem „Altertum" — hier gegenüber der Zeit Luthers — gleichartig wurde. Wie schwer es ist, das Luthertum von dieser Fessel, in die es sich selbst geschlagen, zu befreien, lehrt uns heute noch die Haltung der Kirchenregimente und Synoden. Der „Bekenntnisstand" ist Tabu, und alle Fortschritte in der Kirche müssen ihn sorgsam umgehen. Die Fortschritte kommen nicht aus dem Bekenntnis, sondern neben ihm und zum Teil wider dasselbe: „Durch die CF kam über dieses ganze Gebiet des Luthertums eine Enge und sachliche Unproduktivität, die sich über die ganze Kultur ausbreitetete ... Die innere und äußere Politik ist im wesentlichen einfach konservativ und darum negativ, ebenso gehemmt durch die Zerfahrenheit unter den Ständen AC und die Erfolge der gegenreformatorischen Politik, wie durch das Erbe, das von Luther her der Entwicklung neuer großer Ziele sich entgegenstellt". Man kann nur Eines zu Gunsten der CF sagen, und das ist freilich viel: ohne sie wäre das ganze deutsche Luthertum so zersplittert wie heute lutherische Freikirchen. Vielleicht das Tragischste in der Religionsgeschichte aller Zeiten aber ist, daß Heilmittel, die im gegebenen Moment Rettung gebracht haben, stets in das Heiligtum der Religion selbst übergehen, nicht mehr ausgestoßen werden können — denn welche Religion besitzt in bezug auf ihren eigenen Bestand die Kraft der Exklusive? — und nun in kürzester Zeit zu einem schleichenden Gift werden. Was der Verfasser S. 108ff. zum Schluß über das Verhältnis der neuen Religionsgemeinschaften zum Mittelalter ausführt, ist doppelt interessant in der gegen-

wärtigen lebendigen Kontroverse. Ich bedaure, seine Darlegungen aus Mangel an Raum hier nicht abdrucken zu können, und ein Auszug ist unmöglich. Jedes Wort ist wohl abgewogen und fußt nicht nur auf abstrakt-ideellen Erwägungen, sondern ist immer auch aus dem konkreten Tatbestand gewonnen. So muß man es machen; ich wüßte nichts hinzuzufügen und nichts zu ändern. Das Fazit ist nicht nur niederschlagend; aber das vom Mittelalter Unterschiedliche ist in einer anderen Art der Überzeugung, in einer dem Mittelalter doch fremden religiösen Selbständigkeit nicht nur Einzelner und in einer öffentlichen Ordnung der Dinge in den lutherischen Kirchen gegeben, in der sich für Staat, Gesellschaft, Schule und Kirche ein neues Leben vorbereitete.

Der § 240 über Täufertum, Mystik, Theologischen Humanismus und den älteren Antitrinitarismus wird schwerlich dem heutigen Geschmack für diese Erscheinungen Genüge tun (den bisher im Schatten gestandenen italienischen Humanisten Acontius hat erst Müller S. 125 ff. ins gebührende Licht gerückt). In den §§ 207—209 hatte der Verfasser bereits grundlegend und ausführlich seine Meinung dargelegt. Lichtvoll und in überzeugender Einteilung wird die komplizierte Erscheinung nun verfolgt. Sie hat nach 1555 eine sehr geringe Rolle gespielt, und in der Universal-Kirchengeschichte darf sie daher nur noch einen bescheidenen Platz beanspruchen — mit Ausnahme der Vorläufer des Sozinianismus (§ 249). Dieser ist freilich auch eine mehr interessante als wirksame Erscheinung in der Kirchengeschichte. Die Wiedererweckung des Rationalismus der alten Apologeten bringt es hier zu einer Kirche, deren Biblizismus es mit jedem Biblizismus aufzunehmen vermag und vor deren Rationalismus die alten Kirchenlehren wie verderbliche und unsinnige gnostische Gebilde erscheinen. Ob die vollständige Lösung von dem mittelalterlichen Ketzerrecht und allen theokratischen Gedanken, die der Verfasser mit Recht aus dem romanischen Humanismus ableitet, auf einem andern Nährboden als dem polnischen dauerhaft geblieben wäre?

Die §§ 242—245 (S. 139—187) über die innere Entwicklung des Papsttums und der römischen Kirche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, samt dem Jesuitenorden und dem Tridentinum, dürfen neben die Darstellung Rankes gestellt werden, denn sie ergänzen sie durch das spezifisch Kirchliche sowie durch das, was wir seitdem gelernt haben, und bleiben auf der Höhe. Daß der Reformgesetzgebung des Tridentinums ausführlich nachgegangen wird, ist ein Vorzug der Berichterstattung; diese Gesetzgebung wird protestantischerseits zu wenig beachtet. Über die Darstellung des Jesuitenordens und seines Stifters wird sich weder

die Geschichte noch die katholische Kirche beklagen könnten — auch der Protestantismus nicht, wenn er jedes Wort hier wägt, aber es bleibt doch m. E. hier manches nur angedeutet, was stärker gesagt und beurteilt werden könnte.

Von den Kämpfen der Gegenreformation von 1559—1648 liegen bisher die Abschnitte über die westeuropäische Staatengruppe und über Polen, Litauen, Livland und Schweden vollständig vor sowie der § 251 über die Fortschritte der Reformation in Deutschland bis in die achtziger Jahre. In dem 252. § (Gegenreformation in Deutschland) bricht die Lieferung ab. Indem ich die außereuropäischen Länder bei Seite lasse — man liest die Darstellung hier wie gewaltige, im Ausgang fast durchweg paradoxe und unbefriedigende Dramen und weiß sich dabei überall auf dem sicheren Boden genau erkannter Geschichte — beschränke ich mich zum Schluß auf einige Bemerkungen zur deutschen Geschichte: nichts ist niederschlagender als die Einsicht, wie weit der Protestantismus bis 1580 vorgedrungen war, und welche Aussichten er hatte, wie groß dann aber die Rückschläge gewesen sind. Die kursächsische Politik hat sie vornehmlich verschuldet, deren Bundesgenosse die Zersplitterung, Trägheit und der politische Unverstand der Lutheraner waren. Dagegen steigt auf der anderen Seite aus der wachsenden Geschlossenheit ein kräftiger Offensivgeist empor. Die Geschlossenheit aber hat zu ihrer Voraussetzung die Tatsache, daß hier eine wirkliche und freudige Wertschätzung der alten Kirche wieder einsetzte. Sie ist der eigentliche Kraftfaktor des nächsten halben Jahrhunderts, dem von der anderen Seite erst spät ein ebenbürtiger Gegner in Gustav Adolf entgegentritt. Überschlägt man die nahezu totale Zersetzung und Hilflosigkeit der alten Kirche in Deutschland und den österreichischen Erblanden auf allen Linien bis über die Grenze des letzten Viertels des 16. Jahrhunderts — es schien ja alles aufgelöst oder verschwunden, mag man auf die Priester und die Mönche, auf die politischen, kultischen oder pädagogischen Einrichtungen blicken —, so muß man in der von Jesuiten, Kapuzinern, dem bayerischen Maximilian, den Nuntien und ein paar großen Bischöfen geleisteten Wiederherstellung der alten Kirche einen Neubau im vollen Sinn des Worts erkennen. Die wunderbare Geschlossenheit dieser Kräfte lehrt, daß das Tridentinum alle „Gravamina" verschlungen und daß es von dieser Zeit ab erst einen römisch-katholischen Idealismus in Deutschland gegeben hat — aber wer kann sagen, welchen Anteil an diesem Aufschwung der alten Kirche in Form des römischen und jesuitischen Geistes das jämmerliche, ja abschreckende Bild gehabt hat, das das deutsche Luthertum bot? Wenn es in den drei für die Ausbreitung

entscheidenden Rechtsfragen, welche der Friede von 1555 übrig gelassen hatte — die Rechtsgültigkeit der Deklarationen König Ferdinands in bezug auf die Stände und Gebiete geistlicher Territorien, das Reformationsrecht der Reichsstädte und der geistliche Vorbehalt — geschlagen wurde, so war das lediglich eigene Schuld, und die furchtbare Strafe war verdient; denn es gab keinen evangelischen Gemeingeist mehr, der sich dem neuen katholischen Gemeingeist zu widersetzen vermochte.

Im Einzelnen ist hier von Müller alles mit jener staunenswerten Arbeit im Kleinen ausgeführt, die wir schon bei der Reformationsgeschichte bewundert haben. Auch die geringsten Territorien erhalten ihr Recht in kurzen Sätzen, in denen das Ergebnis mühsamer und langwieriger Durchforschung der Lokalgeschichte liegt. Der Abschluß dieses Bandes ist in Bälde zu erwarten [1]). Der letzte Band, der das 18. und 19. Jahrhundert umfassen wird, wird von der Territoriengeschichte absehen dürfen, und er wird ein erquicklicheres Bild in bezug auf die Geschichte des Protestantismus gewähren, der nun erst zeigt, was er für die Geistesgeschichte bedeutet.

Februar 1917. A. von Harnack.

1) Diese Hoffnung hat sich erfüllt: vor kurzem ist eine neue Lieferung des Werkes (§§ 252—265) erschienen; leider war es mir nicht möglich, sie nachträglich noch zu berücksichtigen.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

LUTHERANA

Lutherheft

der

Theologiſchen Studien und Kritiken

zum 31. Oktober 1917

Verlag Friedrich Andreas Perthes A.-G. Gotha 1917

Nachdruck verboten!

Die Redaktion bittet, ihr **unaufgefordert keine Rezensionsexemplare** zu senden. Bücher, **ohne** Aufforderung eingeschickt, können **nicht** zurückgesandt werden.

Inhalt

(Theologische Studien und Kritiken, Jahrgang 1917, 3/4. Heft)

Abhandlungen:

Seite

Paul Kalkoff:

Das unechte Breve Hadrians VI. an den Kurfürsten von Sachsen — eine Flugschrift Hochstratens . 231

D. Adolf Risch:

Luther als Bibelübersetzer in dem Deutschen Psalter von 1524—1545 273

D. Friedrich Loofs:

Der articulus stantis et cadentis ecclesiae . . 323

D. Otto Albrecht:

Streiflichter auf Luthers Erklärung des ersten Gebots im Kleinen Katechismus 421

Gedanken und Bemerkungen:

Alphons Victor Müller:

Beweggründe und Umstände bei Luthers Eintritt ins Kloster 496

D. Dr. G. Krüger:

Luthers Tractatus de Indulgentiis 507

D. G. Kawerau:

Ein wiederaufgefundenes Blatt aus dem Dresdner Luther-Psalter 521

Abhandlungen.

1.

Das unechte Breve Hadrians VI. an den Kurfürsten von Sachsen — eine Flugschrift Hochstratens.

Von

Paul Kalkoff.

Das Breve, das Papst Hadrian VI. durch den an den Reichstag in Nürnberg entsandten Nuntius Chieregati (oder richtiger: Chiericato) dem Beschützer Luthers übermitteln ließ, um ihn zur Preisgabe oder zur Bestrafung des längst gebannten Erzketzers zu bewegen, ist lange der Gegenstand erfolgloser Nachforschungen gewesen. Das unechte Schriftstück mit dem Inzipit: „Satis et plusquam“ ist gerade von den älteren katholischen Schriftstellern wie dem Annalisten Raynaldi und dem Geschichtschreiber des Konzils von Trient, Sforza Pallavicini, unbedenklich übernommen worden [1]). Dann hatte der verdienst-

1) Diese Zitate bei J. Köstlin, Martin Luther. 5. Auflage von G. Kawerau. Berlin 1903. I, 784f., wo nur die Verweisung auf die völlig in die Irre gehende Untersuchung H. Ulmanns (Studien z. Gesch. Papst Leos X., in L. Quidde's Deutscher Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft X, 1) unverständlich ist.

vollere von den beiden Biographen des Cochläus, der Breslauer Gelehrte C. Otto [1]), richtig beobachtet, daß Pallavicini noch von einem zweiten sorgfältiger abgefaßten und in liebevollem Tone gehaltenen Breve des Papstes spricht, in dem er den Kurfürsten an die dem Kardinal Kajetan in Augsburg gemachten Versprechungen in betreff der Bestrafung Luthers erinnerte. Er glaubte nun, das apokryphe Stück, von dem Spalatin berichte, daß es i. J. 1523 im Druck erschienen sei, als eine „Privatarbeit des Cochläus" nachweisen zu können, weil es von diesem i. J. 1545 in einer Sammlung kleinerer, vermischter Schriften (Miscellaneorum ll. III.) zur Religionsfrage veröffentlicht worden sei, und weil sich Cochläus zu der am Ende der Urkunde vermerkten Zeit („Scripta Romae MDXXII") tatsächlich in Rom befunden habe. Er habe es nun zwar im Auftrage des Papstes entworfen, und es sei dann auch von kurialen Beamten dem üblichen Stile gemäß überarbeitet worden, woraus sich die Abweichungen des von Cochläus nach seinem Konzept veranstalteten Druckes von dem in den Bullarien überlieferten Texte [2]) erklärten; aber es sei dann doch nicht „zu amtlicher Verwendung gekommen", und auch die gleichzeitige Veröffentlichung könne nicht von Cochläus ausgegangen sein. Die Richtigkeit wenigstens der letzteren Vermutung wird durch die folgende Untersuchung bestätigt werden.

Im übrigen aber steht Ottos Beweisführung, die von den angesehensten katholischen Forschern anerkannt wurde [3]), auf

---

1) Über ein Breve des Papstes Hadrian VI. usw. im „Katholik", Zeitschr. für kath. Wissenschaft. 53. Jahrgang. 2. Hälfte, S. 237 ff. Mainz 1873.

2) Er stimmt überein mit dem aus dem Originaldruck hervorgegangenen Texte in M. Lutheri opera, editio Jenensis, 1557. II, 572. Dieser wie die übrigen Aktenstücke sind am bequemsten zu benutzen in einem Teile der Erlanger Ausgabe: M. Lutheri opera varii argumenti ed. H. Schmidt. Frankfurt 1872. VI, 478—491.

3) Vgl. Th. Kolde, Das zweite Breve Adrians an Friedrich den Weisen vom Jahre 1522. In den „Kirchengeschichtl. Studien, Hermann Reuter gewidmet". Leipzig 1890. S. 203, wo auf J. Janssen, Deutsche Gesch. II, 269 verwiesen wird, während C. Höfler (Adrian VI., S. 277) sich darauf verließ, daß Raynaldi ja das päpstliche Archiv benutzt, also sich von der Echtheit des Stückes überzeugt haben müsse. Aber auch der Kardinal

schwachen Füßen. Daß dieses Breve nicht zur Ausfertigung gekommen ist, wird an sich auch durch das Fehlen der üblichen Datierung am Schlusse nicht sicher erwiesen, wenn das Schriftstück uns eben nur nach dem Konzept überliefert ist; aber der Stil ist von dem der Kurie weit entfernt und gerade im Schlußabsatz fällt der angeblich redende Papst völlig aus der Rolle. Das wurde denn auch von einem Kenner der kurialen Gepflogenheiten wie dem Dr. decr. Livin von Veltheim, Dompropst von Hildesheim und Statthalter des Bistums Halberstadt, sofort bemerkt, als er am 1. August 1523 bei Aleander anfragte, ob denn dieser Druck, der so gar nicht dem römischen Stil entspreche, wirklich auf einem päpstlichen Breve beruhe [1]). Daß die vorgetragenen „Gedanken, Schriftstellen und historischen — richtiger alttestamentlichen — Beispiele" auch in gleichzeitigen Schriften des Cochläus vorkommen, beweist nichts, denn sie finden sich, da es die allergewöhnlichsten sind, in vielen derartigen Leistungen, so in den für Friedrich den Weisen bestimmten Entwürfen Aleanders, in dem Breve Hadrians VI. an die Reichsstände usw. Schwerlich aber würde der in Frankfurt wohnende Cochläus gewagt haben, so gröblich über den Kurfürsten herzuziehen, dessen Beschwerde bei der stark lutherisch gesinnten Reichsstadt ihm böse Ungelegenheiten hätte bereiten können. Zu Ehren des Cochläus aber muß man feststellen, daß „der rhetorische Ton und der ganze Charakter der Latinität" dieser rohen Schmähschrift doch eben nicht an seine Schreibweise erinnert: von der Diktion im engeren Sinne ganz abgesehen, bestrebt sich Cochläus doch immer, dem Sarkasmus Luthers durch möglichst witzige Entgegnung die Spitze zu bieten und auch die theolo-

---

J. Hergenröther, der doch ebenfalls aus dieser Quelle schöpfen und das echte Breve sehr wohl hätte finden können, eignet sich in C. J. Hefeles Konziliengeschichte IX (Freiburg 1890), S. 299 Anm. 2 die Meinung Ottos wörtlich an.

1) P. Balan, Monumenta reformationis Lutheranae. Regensburg 1884. p. 300 sqq. Darüber meine Arbeit im Archiv f. Reformationsgesch. XIV. 1917: „L. v. B., ein Vorkämpfer der katholischen Kirche in Norddeutschland".

gischen Streitpunkte nicht aus den Augen zu verlieren, wovon in dieser ebenso oberflächlichen als ungesalzenen Kapuzinade nichts zu verspüren ist [1]).

Sodann hat Th. Kolde darauf hingewiesen, daß Cochläus durch die Aufnahme des Stückes in seine auch noch weitere fremde Arbeiten umfassende Sammlung sich keineswegs „öffentlich als Verfasser bekannt" hat, und daß er überhaupt erst im Spätherbst des J. 1523 nach Rom gekommen ist. Die weiteren Ausführungen Koldes können wir hier beiseite lassen; sie leiden einmal an der Unklarheit, daß er ein rein formelles Beglaubigungsschreiben für den dem Nuntius voraufgeschickten Kämmerer Rorario vom 5. Oktober 1522 berücksichtigt [2]) und daher stets von dem „zweiten", uns unbekannten Breve spricht, während er das „dritte", das eben nur durch jenen Druck bekannt wurde, für „eine Fälschung" erklärt, „ohne bislang in der Lage zu sein, eine Vermutung über seine Entstehung aussprechen zu können". Sodann aber ist das echte Breve mit dem Eingang „Non dubitamus" inzwischen von Adolf Wrede im Dresdener Archiv entdeckt und in den „Deutschen Reichstagsakten unter Karl V." [3])

---

1) Mit beneidenswerter Naivität macht M. Spahn (Joh. Cochläus. Berlin 1898. S. 104 f.) im Text von diesem Schriftstück Gebrauch als von einer echten Kundgebung Hadrians VI.; in der Anm. heißt es dann, daß „Cochläus einen Entwurf dieses Breves gedruckt habe, vielleicht den im Sommer 1523 in Antwerpen erschienenen". Aber dieser Druckvermerk bezieht sich nur auf die deutsche Übersetzung; den Druckort des lateinischen Originals kannte man bisher nicht.

2) Opp. var. arg. VI, 459 sq. Entworfen von Benedetto Accolti, dem damaligen Abbreviator und späterem Kardinal, der sich hier schon „electus Cremonensis" nennt, wonach die bei Eubel, Hierarchia cath. III, 197 gegebenen Daten zu berichtigen sind. — Schon in der klassischen Reformationsgeschichte Joh. Sleidans, den „Commentarii de statu religionis etc. Carolo V. Caesare", wird nur dieses an sich unwichtige Aktenstück ausführlich wiedergegeben (Ausgabe von J. G. Boehme und Ch. C. am Ende. Frankfurt 1785. I, 181 sq.), weil dem Historiker nur die Wittenberger Ausgabe der Werke Luthers vorlag. Vgl. Kalkoff, Die Anfangsperiode der Reformation in Sleidans Kommentarien. Zeitschr. für die Gesch. des Oberrheins. Neue Folge. XXXII (1917), 299 ff.

3) Gotha 1901. III, 406 ff.

veröffentlicht worden. Jedoch ist die dort beruhende Abschrift so flüchtig hergestellt worden, daß der Text fast in jeder Zeile zu Emendationen herausfordert. Es war daher keineswegs überflüssig, die unter den Papieren Aleanders im vatikanischen Archiv befindliche „Minute" abzudrucken [1]), zumal diese durch die von Kajetans eigener Hand herrührenden Verbesserungen als nach seinem Diktat entstanden zu erkennen ist. Endlich liegt das von Kolde mitgeteilte Material aus der Korrespondenz des kursächsischen Gesandten Hans von der Planitz nebst den Antworten des Kurfürsten und den Entwürfen Spalatins jetzt vollständiger in der von E. Wülcker und H. Virck mustergültig durchgeführten Ausgabe vor [2]).

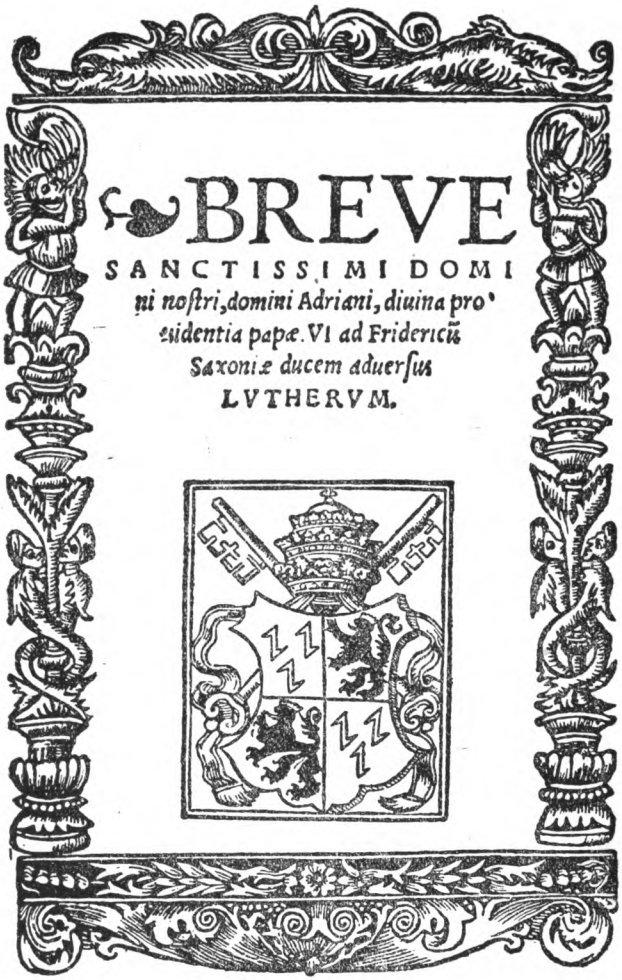
Hier finden sich nun auch wertvolle Anhaltspunkte, um den literarischen Charakter des apokryphen Breves und seine politische Wirkung zu beurteilen.

Von dem lateinischen Druck [3]) kannte man bisher nur das

1) P. Kalkoff, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß. Rom 1905. S. 208 ff. und „Luthers Verhältnis zur Reichsverfassung" in der Historischen Vierteljahrschrift 1916, S. 276 Anm. 1.

2) Des ... Planitz Berichte. Leipzig 1899. Auch Virck bedauert noch S. 300 Anm. die Unauffindbarkeit des päpstlichen Schreibens.

3) Dieser bisher unbekannte Druck war nur nachgewiesen und zwar mit abgekürztem Titel bei Panzer, Annales IX, 132, wo als Quellen der Katalog der Bibliothek Le Tellier, Paris 1693, und die des Bibliophilen Chr. Gottl. Schwarz angegeben werden. Wir kannten seinen Text durch die Jenaer Ausgabe der lateinischen Werke Luthers (1557. II, 572 sqq.), wo auch der Titel genau wiedergegeben ist. Nur befindet sich die Jahreszahl („Anno MDXXIII") am Schlusse. Der Originaldruck ist nun auf der Kgl. Bibliothek in Berlin zu finden (Dg 1450); es sind 8 Bl. in Kleinoktav, die letzte Seite leer (Aij bis Av), bedruckt in einer zierlichen Kursive (Petit). Titel: ❧ BREVE | SANCTISSIMI DOMI | ni nostri, domini Adriani, diuina pro | uidentia papae VI ad Fridericũ | Saxoniae ducem aduersus | LVTHERUM. Darunter das sauber geschnittene Papstwappen Hadrians VI. in rechteckiger Einfassung, wie die offiziellen Drucke päpstlicher Bullen es zu zeigen pflegten. Einfassung mit schmalen Randleisten: oben zwei mit den Schwänzen verkuppelte Delphine, unten eine Konsole von Blattornament, an den Seiten je ein Hornbläser auf Säulen, die unten von zwei Tritonen gehalten werden. Der Text beginnt auf der Rückseite des Titels mit der Initiale D in quadratischer Einfassung mit Blumengewinde. Am Schluß in der letzten Zeile des



Titelſeite des unechten Breves an Friedrich den Weiſen

Druck von Hero Fuchs, mit Randleiſten Peter Quentels, beide in Köln

Natürliche Größe

DILECTE fili ſalutem & apoſtolicã be
nedictionem. Satis & plusquam ſatis ſuſti-
nuimus dilecte ĩ Chriſto, ſi forte dei pietas
tuam animã dignetur inuiſere, ac dare pœ-
nitentiam ad cognoſcendum ueritatem,
ut reſipiſceres à diaboli laqueis, à quo captiuus detineris.
Noumus te pater ne monitum à fe. re. prædeceſſore noſtro
ut a te ſepares perniciem illam Chriſtianæ religionis Mar-
tinum Lutherum, & cum iam toti orbi manifeſte eſſent ſce
leſtiſſimæ machinationes illius, ſperauimus & te ad cor pœ
nitens reuerſurum. Sed quoniam expectauimus uuas, & ec-
ce. Quia fruſtra conflauit conflator, malitiæ enim tuæ non
ſunt conſumptæ, coegit nos miſeratio tui, coegit paternus a-
mor, quo te, & tibi ſubditos Saxones in domino ſemper ſu-
mus proſequuti, ſalutaribus & paternis monitis adhuc con-
uenire, ut uel tandem reſipiſcatis, antequàm plane in uos
conueniat, quod mox ſubdit propheta: argentum reprobũ uo
cate eos, quia dominus proiecit eos. Et quid dicemus uobis, q̃
quod Galatis ſuis Paulus O inſenſati, quis uos faſcinauit ue
ritati non obedire. Currebatis bene. Interrogate patres ue-
ſtros, ac dicent uobis: maiores ueſtros, & annunciabunt uo-
bis. Quod ab ea ætate quo uno eodemq; tpe uixere Adria-
nus Romanus pont. & Carolus ille magnus Imperator. Saxo
niæ fidei plantatores, ad noſtra uq; & chariſſimi in Chri-
ſto filij noſtri Caroli tempora. aui et proaui ueſtri atq; adeo
Saxones omnes, ſemper habiti eſtis uelut pacis amatores, fi
dei propugnatores, & per omnia obedientiæ pacifici filij, ta-
lesq; ut non immerito Gregorius. X. natione Saxo, olim Ro.
pont. Saxoniæ ducem, in Romani imperatoris conſtituerit e-
lectorem. Quo ergo tã cito mutatus eſt color optimus: Cur

Erſte Seite des Textes mit dem Incipit: „Satis et plusquam ...“

Erſcheinungsjahr, war aber ſonſt ohne nähere Angaben über Druckort und Zeit. Der deutſche Druck, den wir ebenfalls durch die Jenaer Luther-Ausgabe kennen [1]), gibt ſich am Schluß als das Erzeugnis einer bekannten Antwerpener Druckerei. Es iſt nun von Wichtigkeit, daß wir auch aus dem Gutachten der beiden kurſächſiſchen Geſandten in Nürnberg, Planitz und Techwitz, vom 29. Juli erfahren, nicht nur, daß dieſes Breve ihrem Herren „druckweiſe zugekommen war", ſondern auch, daß beide Faſſungen gleichzeitig aufgetaucht waren. Es läßt ſich daraus ſchließen, daß beide Veröffentlichungen von demſelben Urheber ausgegangen waren, der ſeinem Machwerk dadurch von vornherein weitere Verbreitung im Volke wie bei den Gebildeten und größere Wirkung ſichern wollte. Und dieſe Berechnung eines in literariſchen

---

Textes noch: AN. M.D.XXIII. Darunter: FINIS. Der Verfaſſer hatte alſo durch das Papſtwappen und die Grußformel „Dilecte fili. Salutem etc." ſeiner Schrift den Charakter einer päpſtlichen Urkunde geben wollen, aber die genaue Datierung, die eine Handhabe zur Prüfung der Echtheit bieten konnte, ſowie die Angabe des Abbreviators wohlweislich unterlaſſen. Der Text iſt in der Lutherausgabe von 1557 wie danach in der Erlanger Ausgabe getreulich wiedergegeben; kleine Abweichungen können als Druckfehler oder als Verbeſſerung von ſolchen gelten: ſo heißt es Bl. 2ᵃ: „quod nunc passim ... recedent. Quod avertatur vulgus ...". Opp. var. arg. p. 480 iſt richtig verbeſſert: „recedant", aber fälſchlich geſetzt „advertatur"; Bl. 2ᵇ: „universalibus consiliis" (damals vielgebrauchte Form ſtatt „conciliis" [p. 482]); Bl. 3ᵇ: „ecclesiam dei paricidalibus armis pugnans", was die Lutherausgabe verbeſſerte in „oppugnans". — Die Kgl. Bibliothek in Brüſſel, der ich eine photographiſche Nachbildung der beiden erſten Seiten überwieſen habe, ließ durch Herrn Prof. Paris feſtſtellen, daß ſie weder den lateiniſchen noch den deutſchen Druck beſitzt, die beide auch in den Publikationen von W. Nyhoff: „Bibliographie de la typographie Néerlandaise des années 1500 à 1540" und „L'Art typographique dans les Pays-Bas (1500—1540) nicht nachzuweiſen waren. Ein zweites Exemplar des lateiniſchen Druckes ſcheint nur noch in der Bibliothek des Britiſchen Muſeums ſich erhalten zu haben, deren Katalog (Catalogue of printed Books, Band „Rome", Sp. 203) ihn ohne ſonſtigen Vermerk nur mit der am Schluſſe befindlichen Jahreszahl „1523" verzeichnet.

1) Jena 1572. II, fol. 261ᵃ: Zu Antorff bei Michael Hillenio zu der ruben. Der deutſche Druck konnte bisher auch durch die Suchliſte der Auskunftsſtelle deutſcher Bibliotheken nicht ermittelt werden.

Fehden wohlerfahrenen Mannes wurde auch von den Gesandten richtig gewürdigt und danach die politische Bedeutung der Flugschrift bemessen. An ihrer Echtheit haben auch sie wegen der durch ihren rohen Ton befremdenden Angriffe auf den Kurfürsten gezweifelt, und so rieten sie ihm denn, geduldig abzuwarten, ob der Papst das Breve wirklich in dieser Fassung ihm zuschicken würde. Aber weil es „in zweierlei Druck gebracht" sei, und man deshalb vermuten müsse, daß es vielen Leuten bekannt geworden sei — obwohl es nach Nürnberg noch nicht gedrungen war —, und von den Feinden des Kurfürsten heimlich noch weiter verbreitet werden könne, um ihn zu verunglimpfen, so möge der Kurfürst immerhin eine Abwehr ausarbeiten lassen, denn, da er so beschwerlich darin angetastet werde, so könnte man argwöhnen, er schweige dazu nur, weil er „keine gute Antwort habe"; und doch könne er seine Haltung mit weit „besseren und beständigeren Gründen" rechtfertigen, als diese Druckschrift ihre Angriffe [1]).

Am bedenklichsten erschien den beiden Diplomaten der Hinweis auf das Wormser Edikt und ein vorgebliches Einvernehmen zwischen Papst und Kaiser über dessen rücksichtslose Durchführung gegen den Kurfürsten. Denn am Schlusse der Schrift erklärt der Papst, nachdem er Friedrich zu reuiger Unterwerfung und zu strenger Bestrafung Luthers aufgefordert hat, daß im Falle der Weigerung es nicht bei den ewigen Höllenstrafen sein Bewenden haben werde: er, der Papst Hadrian und der fromme Kaiser Karl, sein Sohn in Christo und Zögling, würden das wahrhaft christliche Edikt gegen lutherische Verworfenheit durchführen, das Friedrich zu schwerer Beleidigung kaiserlicher Majestät verletzt habe. Papst und Kaiser würden nicht dulden, daß die unter einem anderen Hadrian und einem früheren Kaiser Karl dem Christentum gewonnenen Sachsen unter einem schismatischen und häretischen Tyrannen mit der Pest der Ketzerei angesteckt würden: er möge also seiner Strafe durch die vereinten Schwerter des Papstes und des Kaisers gewärtig sein [2]). Das

1) Wülcker-Virck S. 505 ff.
2) Opp. var. arg. VI, 491.

war den Gesandten doch etwas auf die Nerven gefallen, und so empfahlen sie, in dem Entwurf auf eine geschickte Verteidigung dem Kaiser gegenüber Bedacht zu nehmen, da man in dem Breve sich den Anschein gebe, als sei es „mit Vorwissen und Einwilligung" des Kaisers erschienen. Friedrich möge dann durch eine vertraute Person am kaiserlichen Hofe sondieren lassen und unter Vorlegung dieser Schrift sich gegen die darin erhobenen Anklagen verwahren. Dabei wird außer den üblichen Ausreden des Kurfürsten besonders vorgeschlagen ein Hinweis auf die dem Nuntius Chieregati schon durch Planitz übermittelte Rechtfertigung gegenüber dem Papste und auf den inzwischen erfolgten Beschluß des Reichstags, wie es mit Luther und seiner Lehre bis zum Konzil gehalten werden solle. Da der Kurfürst sich gewissenhaft danach gerichtet habe, so habe er erwarten dürfen, daß der Papst ihn nicht mit einer solchen unzeitigen und ungütigen Schrift verunglimpfen und diese noch dazu im Druck ausgehen lassen werde. Und da er sich in diesem Druck auch auf den Kaiser berufe, so wünsche der Kurfürst zu wissen, ob er vielleicht bei kaiserlicher Majestät verleumdet worden sei, und beteure seinen untertänigen Gehorsam und seine Bereitwilligkeit, sich zu rechtfertigen.

Der Kurfürst ließ nun zwar durch Spalatin eine Erwiderung [1]) ausarbeiten, aber, da man sich bald von dem privaten Charakter des Unternehmens überzeugte, unterblieb jeder weitere Schritt, wie auch Luther die ihm zunächst angesonnene Bekämpfung des namenlosen Gegners unterließ. Er hatte die Schrift, die ihm zuerst zugeschickt worden war, am 11. Juli 1523 an Spalatin weitergegeben mit der Vermutung, daß sie wohl vom Papste selbst verfaßt sein könnte; wegen der scharfen Drohungen gegen den Kurfürsten sei sie zwar von den Kardinälen zurückgehalten, aber inzwischen auf Schleichwegen an die Öffentlichkeit gebracht worden; wenn er dem „Magister Hadrian" überhaupt antworte, so werde er den Kurfürsten dabei aus dem Spiele lassen und nur seine eigene Sache verfechten. Sobald er aber

1) Wülcker-Virck S. 608 ff.

Anfang September wußte, daß Friedrich nicht zu antworten gedenke, meinte er, daß er zwar einem solchen Esel leicht eine gehörige Abfertigung erteilen könne, daß es ihn aber Mühe und Zeit kosten würde, die er nicht zu verschwenden habe [1]).

Die Meinung Luthers, daß aus der Schrift „stilus et sapientia ipsius Adriani" zu erkennen sei, ist nun insofern nicht unbegründet, als sie ihrem sachlichen Inhalt nach, sowohl was die scholastische Beweisführung wie die Anspielungen auf gleichzeitige politische Vorgänge angeht, an das für die Reichsstände bestimmte Breve „Postquam ad apostolatus" vom 25. November 1522 erinnert. Dieses wurde in einer von dem Nürnberger Buchdrucker Peypus spätestens bald nach Schluß des Reichstages, also wohl noch im März 1523 herausgegebenen Sammlung der die Religionsfrage betreffenden Aktenstücke weithin bekannt [2]), dürfte aber dem mutmaßlichen Verfasser auch schon eher durch seine kirchlichen Beziehungen zugänglich gewesen sein.

Soweit also der Verfasser sich auf eine Widerlegung Luthers einläßt, durch die er den Kurfürsten von dessen ketzerischer Verderbtheit zu überzeugen sucht, bedient er sich wie Hadrian VI. der tausendmal wiederholten Gemeinplätze von der Übereinstimmung aller anderen Autoritäten und von der erst durch Luther unterbrochenen Kontinuität der orthodoxen Lehre: der eine Luther — „unus fraterculus" sagt der Papst, unser Autor etwas kräftiger: „unus carnalis homuncio, semper eructans vinum et crapulam" — setzt sich in Widerspruch mit der Lehre aller Apostel und Kirchenväter und dem Glauben aller Märtyrer; er erhebt den Anspruch, daß die Kirche sich von der Zeit des Erlösers an durch so viele Jahrhunderte im Irrtum befunden habe, bis er der Welt das Licht der Erkenntnis gebracht habe [3]).

---

1) Enders, Briefwechsel IV, 178. 200. 220. Doch ist es irrig, wenn Kolde S. 209 meint, daß wir den Erscheinungsort Antwerpen aus Luthers Mitteilung erfahren.

2) D. Reichstagsakten III, 391. 399 ff.; die wichtigsten Stücke auch in Opp. var. arg. VI, 459 sqq.

3) Vgl. l. c. p. 481 mit p. 463. Mit denselben Gründen sucht Aleander den Kurfürsten zu bearbeiten in der Denkschrift bei Balan p. 89 sq., worauf

Dem Schriftbeweis Luthers wird die ehrwürdige Erfahrung entgegengehalten, daß alle Ketzer sich von jeher auf die heilige Schrift berufen hätten, ja daß man gerade daran die Hand des Teufels erkennen könne: eben dieses Argument ließ auch Hadrian VI. in dem an den Stadtrat von Bamberg gerichteten Breve „Non possumus non“ sich nicht entgehen [1]), das Luther mit einem beißenden Nachwort herausgab [2]). In diesem höchst wahrscheinlich von Aleander, dem Verfasser des Wormser Edikts, entworfenen Schreiben wird ausgeführt, daß man Luthers Verworfenheit schon daraus hätte erkennen müssen, daß er sich durch seine Streitsucht in Widerspruch gesetzt habe mit dem echten Geiste Gottes, der ein Geist des Friedens und der Versöhnlichkeit sei; in der Flugschrift wird dies mit besonderem Nachdruck ausgeführt, indem der Friedensliebe des heiligen Paulus die Schmähsucht und Bitterkeit, der Hochmut und die Rechthaberei Luthers gegenübergestellt wird [3]). Indem hier wie dort wiederholt das Sprüchlein vom Baume und seinen Früchten herangezogen wird, läßt der Papst den Reichsständen wie den Bamberger Bürgern darlegen, daß Luthers Lehre zugleich mit der Auflehnung gegen alle Ordnungen der Kirche auch die Empörung gegen alle weltliche Obrigkeit nach sich ziehe, daß sie zugleich mit dem Recht und dem Besitz der Kirche auch dem der Fürsten und Städte gefährlich zu werden drohe, daß sie nur Raub, Mord, Brandstiftung und andere fleischliche Werke hervorbringe, wie Aleander dies auch im Wormser Edikt sattsam verkündet hatte [4]); unsere Flugschrift führt dies dem Kurfürsten mit denselben Aus-

---

Friedrich dem Kurfürsten von Brandenburg gegenüber sich zu der Überzeugung bekannte, daß in der Tat erst Luther uns das Licht gebracht habe, dessen unser Glaube bisher ermangelt habe. Zeitschrift f. Kirchengeschichte XXV, 562 (ZKG.).

1) Vgl. Opp. var. arg. p. 481 mit 471.

2) L. c. p. 474 sqq. nach editio Jenensis II, 571.

3) Vgl. p. 481 und 483 sq. mit p. 469.

4) Vgl. den lateinischen Text bei Joh. Cochläus, Commentaria de vita et scriptis Lutheri. Moguntiae 1549. p. 330. P. Kalkoff, Die Entstehung des Wormser Edikts. Leipzig 1913. S. 52 Anm. 3.

drücken vor Augen; hier wie dort wird Luthers Angriff auf das Papsttum gebührend gerügt [1]).

Gemeinsam ist dem Breve an die Reichsstände und unserer Flugschrift ferner die energische Berufung auf das Wormser Edikt [2]) mit der Forderung einer der Strenge des Gesetzes entsprechenden Bestrafung Luthers: der Papst bezieht sich darauf, daß Gott selbst die sich gegen das „imperium sacerdotis“ auflehnenden Brüder Dathan und Abiram mit der Todesstrafe belegt habe, und fordert dieselbe Strafe gegen Luther. Unser Anonymus verlangt die Todesstrafe mit etwas roheren Ausdrücken — daß „ihm der unreine Mund gestopft und die Lästerzunge zum Schweigen gebracht werde“. Das Thema von der dem Priesterstande schuldigen Ehrerbietung und Unterwürfigkeit spinnt er jedoch mit besonderem Behagen aus, nur daß er alle seine Beispiele dem Alten Testament entlehnt, während der Papst den Apostelfürsten Petrus und die römischen und deutschen Kaiser als strenge Richter ketzerischer Bosheit ins Treffen führt [3]).

Beiden Schriftstücken sind endlich Anspielungen auf die gleichzeitige Bedrängung der Christenheit durch die Türken und den Krieg zwischen Karl V. und Franz I. und auf die Fehde Sickingens gegen den Erzbischof von Trier gemeinsam, nur daß auch hierbei der Papst diesen Angriff auf Kirchengut vorsichtiger umschreibt als der Unbekannte, der über die Plünderung und Entweihung von Kirchen und Klöstern, von grausamer Verfolgung der Mönche und Nonnen, von Mord und Brand spricht und darin nur wieder die wütenden und teuflischen Anschläge Luthers erblickt, unter

---

1) Vgl. Opp. var. arg. p. 469: rebelliones, schismata, bonorum direptiones, caedes, carnalitates; und p. 480: haeresium ac schismatum contagione ... ad rebellionem, ad rapinas, ad caedes, ad incendia ...; ebenso p. 488. Im Breve an die Reichsstände p. 463 sq.: rerum vestrarum latrocinium etc.; endlich p. 463 mit 464.

2) Vgl. p. 491 mit p. 461. 465.

3) Vgl. p. 480. 485. 489 sq. mit p. 465. Auch die Flugschrift spricht p. 485 von dem „imperium sacerdotum“, dessen Bekämpfung nur mit dem Tode gesühnt werden könne.

dessen Fahne sich alle verbrecherischen und verzweifelten Mörder und Straßenräuber versammelt hätten [1]).

So kann es denn nicht wundernehmen, wenn Luther sich durch die Flugschrift an die letzten Kundgebungen der Kurie erinnern ließ, wie er gleichzeitig in dem Breve an die Bamberger den ihm wohlbekannten Ton seiner Löwener Gegner, der „incendiarii Lovaniensis" erkannte, deren Kollege Hadrian VI. gewesen war. Denn indem er mit gutmütigem Spott über „solch elend barmherzig Küchenlatein" sich von dem mit kurzen Randbemerkungen von ihm herausgegebenen Breve abwendet, weist er uns mit den letzten Worten seiner Nachschrift auch auf die Spur des geistesverwandten Autors der Flugschrift: „es ist alles recht und fein papistisch und münchisch und Lovanisch". Noch treffender aber charakterisiert der gleichzeitige Übersetzer diese vornehme Art von Apologetik, wenn er Luthers geflügeltes Wort mit dem Ausdruck „tam barbarice et insulse scripta" wiedergibt [2]).

Es ist nun von vornherein klar, daß dieser wackere Kämpe, der es diesmal vorzog, mit heruntergeschlagenem Visier in die Bahn zu reiten, nicht unter den literarischen Anfängern zu suchen ist; es steht ihm außer der noch weiter nachzuweisenden ganz intimen Kenntnis der Verhältnisse auch eine unverkennbare Routine in der seiner Bildungsstufe und seinem Charakter entsprechenden Polemik zur Seite; nur kann man den Kreis der in Betracht kommenden Persönlichkeiten von vornherein sehr verengen: von Cochläus abgesehen, würde man auch den übrigen theologischen Gegnern Luthers, Dr. Eck, Emser, Alfeld, Fabri, Latomus und anderen, Unrecht tun, wenn man sie mit diesem rohen Gesellen auf eine Stufe stellen wollte. Den gleich rücksichtslosen Polterern Tetzel und Prierias hatte der Tod den Mund verschlossen — aber damit ist man schon bei dem besonderen Kreise angelangt, von dem der Geschichtschreiber der „deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther" [3]) rühmt, daß, wenn schon alle Orden

1) Vgl. Opp. var. arg. p. 479 mit p. 461 und p. 462 mit p. 487 sq.

2) L. c. p. 476 sq. Krit. Gesamtausgabe XI, 356, 18 f. 24.

3) N. Paulus, Freiburg i. Br. 1903 (Erläuterungen u. Ergänzungen

sich an der Verteidigung des alten Glaubens recht eifrig beteiligten, doch „keine andere religiöse Genossenschaft so zahlreiche und so treffliche literarische Vorkämpfer gestellt habe wie der Orden des hl. Dominikus“. Der gelehrte Verfasser schätzt nun zwar die Verdienste seiner Schützlinge, von denen leider selbst ein katholischer Historiker gesagt habe, daß sie „mehr geschrien und gelärmt, als geschrieben hätten“, ziemlich hoch ein, indem er die in der Münchener Bibliothek fast lückenlos vorliegende literarische Hinterlassenschaft mit der von ihm so hoch bewerteten „bibliographischen“ Genauigkeit registrierte; er wird aber nicht behaupten wollen, daß die führenden Dominikaner über derartigen Leistungen die ihnen speziell auferlegten Pflichten der Inquisition und der damit zusammenhängenden Überwachung aller ketzerischen Regungen verabsäumt hätten. Er hätte es also von seinem Standpunkte aus mit Genugtuung begrüßen sollen, wenn ein Protestant sich nun auch der Aufgabe zugewendet hat, „den Anteil des Dominikanerordens an der Bekämpfung Luthers während des Ablaßstreites [1])“ in das wohlverdiente Licht zu rücken. Wenn N. Paulus dabei, um „von unerwiesenen Behauptuugen“ in Bausch und Bogen reden zu können, mir „die Hauptthese“ unterschiebt, „daß bei Luthers Prozeß die Dominikaner *immer und überall* die Hand im Spiele gehabt“ hätten [2]), so werde ich

---

zu Janssens Gesch. d. deutschen Volkes IV, 1. 2), S. VI. Dazu meine Besprechung in der Hist. Vierteljahrschrift 1904, S. 299 ff.

1) ZKG. XXXI, 368 ff.; XXXII, 1 ff.

2) Historisches Jahrbuch XXXIII, 843. (München 1912.) Es bleibt für mich überdies die Annahme frei, daß der Referent meine übrigen Arbeiten über „Luthers Prozeß“ nicht gelesen hat; jedenfalls zieht er es vor, von den „wertvollen Ausführungen“, die er dem Autor zuzugestehen nicht umhin kann, nichts zu verraten, sondern an zwei untergeordneten Punkten einzusetzen, um mich unter Anführung einer „protestantischen“ Autorität einer schlecht begründeten Konjekturalwirtschaft bezichtigen zu können. Der Bemerkung eines jungen Gelehrten, daß ich „das Gras wachsen hören“ wolle, kann ich ruhig den Grundsatz entgegenhalten, daß der Weg der Forschung über Hypothesen zum exakten Beweis führt und daß mir dieser bei den meisten Unternehmungen geglückt ist, die mir selbst anfangs problematisch erschienen; jedenfalls wäre dieser Fehler geringer als das Gegenteil, den Wald vor lauter Bäumen nicht zu

mich durch diesen Vorwurf nicht abhalten lassen, auch im vorliegenden Falle einen Dominikaner in Vorschlag zu bringen.

---

sehen, oder noch übler, nicht sehen zu wollen. Mit dem bequemen „so" als Einleitung beschränkt sich Paulus auf zwei Beispiele. „Ohne stichhaltigen Grund" hätte ich behauptet, daß Kajetan seine Ablaßschrift gegen Luthers Ablaßthesen gerichtet habe. Die Schrift selbst „biete hierfür nicht den geringsten Anhaltspunkt". Auf Grund meiner Methode bin ich zu dieser Hypothese erst gelangt, nachdem sich in jahrzehntelanger Arbeit einige „Hauptthesen" hinlänglich hatten „begründen" lassen: vor allem die, daß die herrschenden Medici bei ihrem Machthunger, ihrer Tücke und Grausamkeit die von Luther ihrem kirchlichen Imperium drohende Gefahr rechtzeitig begriffen haben und mit den äußersten Mitteln zu vereiteln stets entschlossen waren, daß sie unter dem Beirat einiger führender Dominikaner wie Schönberg und Prierias die beiden Prozesse planmäßig durchgeführt, bei der Voruntersuchung und dem ordentlichen Verfahren von 1518 mit angemessener Einhaltung gewisser Fristen, beim summarischen Vorgehen aber mit äußerster Rücksichtslosigkeit gehandelt haben. Es ergab sich weiter, daß Leo X. wie der Vizekanzler sich sehr wohl bewußt waren, daß Kajetan die einzige theologische Kapazität in Rom war, und daß sie seinen Rat zwar stets eingeholt, aber bei den von ihren Machtinteressen diktierten Entscheidungen nicht befolgt haben; weiter, daß Kajetan in seiner vornehmen Art, im Selbstgefühl seiner wissenschaftlichen Suprematie jede persönliche Polemik wie die Technik der öffentlichen Disputationen verschmähte, daß dieser Gegensatz zu dem rohen Klopffechter Prierias sich auch in dem Kompromiß ausspricht, den das schon im Januar 1518 entstandene Verzeichnis lutherischer Ketzereien darstellt. Als sich dann noch feststellen ließ, daß die Denunziation Albrechts von Mainz mit den Ablaßthesen schon Anfang Dezember 1517 der Kurie vorgelegen hat, ergab sich schon mit einer gewissen Notwendigkeit der Schluß, daß ein am 8. Dezember von Kajetan fertig gestelltes Gutachten eben durch diesen Vorgang veranlaßt wurde. Als ich mir nun den Traktat näher ansah, fiel mir sofort die bisher nicht beachtete Widmung an den leitenden Staatsmann auf, von dem ich wenigstens für einen Kenner wie L. von Pastor überzeugend nachgewiesen habe, daß er seinem etwas lässigeren Vetter in entscheidenden Augenblicken als treibender Faktor zur Seite gestanden hat; diese Zuschrift benutzt eine herausfordernde Anspielung Luthers auf den hl. Laurentius, die gerade dem Nichttheologen, der von dem Inhalt der Thesen nichts verstand, in die Augen stechen mußte, zu einer schmeichelhaften Bezugnahme auf den neuen Kardinalstitel und die allmächtige Stellung des päpstlichen Nepoten. Wenn auch W. Köhler (Theol. Lit.-Ztg. 38, 812 [1913]), ebenfalls mit der Annahme „zu seinen Gehörs" diese Beobachtung „gesucht" findet, so müssen die Theologen dem politischen Historiker, der auf die höfische Sprache dieser Renaissance-Prälaten zu achten geschult ist, schon glauben, daß

Denn von allen gleichzeitigen Gegnern Luthers hat keiner ihn mit so furchtbarer Leidenschaftlichkeit und zähem Hasse bekämpft, keiner so eifrig an dem Verfolgungswerke in Rom wie in Niederdeutschland mitgearbeitet, keiner in seinen Schriften so roh und blutdürstig sich herausgelassen wie der Inquisitor der rheinischen Kirchenprovinzen, der alte Feind Reuchlins, Magister Jakobus aus Hoogstraeten. Nach dem von Luther gegebenen

---

nichts selbstverständlicher ist. Nun erst entschloß ich mich, den leisen Hinweis Kajetans auf die wissenschaftliche Situation für den durch Luthers Thesen gegebenen Anlaß in Anspruch zu nehmen. Dabei will ich N. Paulus gern zugeben, daß man den ersten Genitiv („quum varias et pontificii iuris et theologiae professorum opiniones esse animadverterem") vielleicht sogar besser von dem Worte „professorum" abhängig macht; die auf die Dekretalen begründete Ablaßtheorie, gegen die Luther polemisierte, wurde eben von den zeitgenössischen Kanonisten vertreten, und auch Tetzel spricht eben als Kanonist und wird als solcher von Luther bekämpft, der es dann aber vorzieht, dem päpstlichen Recht unmittelbar zu Leibe zu gehen. Selbst wenn N. Paulus nachweisen sollte, daß gleichzeitig eine oder mehrere andere Kontroversen zwischen Kanonisten und Theologen über „die Kraft der Ablässe" — Kajetan sagt „de vi", Luther „de virtute indulgentiarum" — schwebten, die ausgerechnet in demselben Moment eine dem Vizekanzler vorzulegende gutachtliche Äußerung der ersten kurialen Autorität nötig machten, würde ich ihr den durch den Wittenberger Professor gegebenen Anlaß mindestens gleichstellen. — Zweitens beschwert sich N. Paulus darüber, daß ich Tetzel und Luther mit zweierlei Maß messe, die zweite Thesenreihe Tetzels — die erste rührte ja nicht von ihm selbst und überhaupt nicht von einem Dominikaner her — als „roh und blutrünstig" bezeichne, während Luthers Sermon von Ablaß und Gnade von derartigen „gröblichen Ausfällen" frei sei; ich bedauere an dieser Feststellung nichts ändern zu können, weise vielmehr darauf hin, daß ich noch in einem zweiten Falle (ZKG. XXXIII, 25 f.) mich ebenfalls gegen den Palast-Dominikaner Prierias entschieden habe und in dem hier vorliegenden dritten Falle beobachten muß, daß Luther es verschmähte, zu dem Tone herabzusteigen, mit dem sein Gegner ihn anzufallen beliebte. Den modernen Vorkämpfer der Dominikaner aber bitte ich zu berücksichtigen, daß meine „Rettung" eines andern Dominikaners, des Kajetan, doch wohl „fester begründet" ist als die von ihm versuchte Rehabilitierung Tetzels; denn jene höfische Schmeichelei Kajetans fällt in die erste Zeit seiner Kardinalsherrlichkeit, als er sich mit dem Streben trug, durch die Gnade des Papstes Erzbischof von Palermo und Primas von Sizilien zu werden; er hat diese Anwandlung der Eitelkeit bald und ehrenvoll überwunden.

Fingerzeig könnte man unter den Löwener Mönchen, mit denen Hochstraten in engster Verbindung stand, mit denen er die Verbrennung der Antwerpener Augustiner betrieb, an den Karmeliten Nikolaus Baechem aus Egmond denken [1]), der an Gesinnungsart und Kampfweise seinem Landsmann im schwarzweißen Ordenskleid sehr nahesteht [2]). Doch ist dieser literarisch nicht hervorgetreten [3]). Auf den Verfasser unserer Flugschrift führt daher auch die Charakteristik, die Erasmus von der Schriftstellerei Hochstratens entwirft: „cuicumque succensebit Hochstratus, vocabitur ad ignem et bonae literae et boni viri prodentur hominis indocti, furiosi et scelerati libidini; in seinen prahlerischen Vorreden hat er schnell den Henker bei der Hand mit den Reisigbündeln, ipse carnifex cucullatus [4])".

Seinen „giftigen Zorn" hat dieser Henker in der Kutte jetzt in erster Linie gegen den Beschützer Luthers gekehrt, wobei der Umstand noch von untergeordneter Bedeutung ist, daß nicht leicht ein anderer deutscher Gegner Luthers es gewagt hätte, so gegen einen der ersten und ehrwürdigsten Reichsfürsten aufzutreten, wie dieser Mönch, der von Köln aus, wo er damals noch bedeutenden Einfluß besaß, jederzeit in den Niederlanden, sei es im Bereich des Kardinals Eberhard, Bischofs von Lüttich, sei es in dem der bigotten Statthalterin Margarete, einer Zufluchtsstätte sicher war. So bietet er alle Künste der plumpen Drohung, der

---

1) Über beide vgl. meine „Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden". Halle 1903. 1904.

2) Über Egmondan vgl. meine Beiträge zum 1. Briefbande der von E. Egli und G. Finsler besorgten Ausgabe der „Sämtlichen Werke Zwinglis": „Erasmus usw. im Kampfe mit den Löwener Theologen" und „Epistola de magistris nostris Lovaniensibus" nebst der „Vita S. Nicolai". S. 402 ff. 378 ff.

3) Vgl. H. de Jongh, L'ancienne faculté de théologie de Louvain. Louvain 1911, p. 152 et suiv. und meine Besprechung ZKG. XXXIII, 132 ff.

4) Acta academiae Lovaniensis. Luth. opp. var. arg. IV, 313 und meine Untersuchung über „Die Vermittlungspolitik des Erasmus", Archiv f. Ref.-Gesch. I, 80. Vgl. auch die von Paulus, Dominikaner S. 106 Anm. 4 mitgeteilte Bemerkung Baurs: „seine vielen Kontroversschriften ... verraten mehr seinen giftigen Zorn als Verstand und Gelehrsamkeit".

religiösen Beschwörung, der beleidigenden Schmähung auf, um den Kurfürsten zur Preisgebung und Bestrafung Luthers, „der Schlange, die er an seinem Busen genährt" habe, zu bewegen: nur der Bosheit Friedrichs sei die Schuld daran beizumessen, wenn Zehntausende von Seelen der jämmerlich von ihm mißleiteten Sachsen an dem höllischen Gift der Ketzerei zugrunde gingen. Nur der Torheit und Ruchlosigkeit Friedrichs, seiner seelischen Verirrung und mehr als jüdischen Verblendung [1] — man hört den alten Feind der Juden und Judenbücher — sei es zuzuschreiben, daß er den Teufel für einen Engel des Lichts gehalten habe; während man bisher noch auf seine Umkehr gehofft habe, sehe man ihn jetzt völlig verhärtet, so daß jene Pest der Seelen unter seiner Schutzhoheit ihr Gift nur immer weiter verbreiten könne — eine Anspielung auf Luthers Rückkehr von der Wartburg. Sollte Friedrich sich nicht in letzter Stunde noch bekehren und durch Luthers Hinrichtung eine Bürgschaft für seine Sinnesänderung geben, so werde das Schwert des Papstes und des Kaisers sich gegen ihn selbst kehren. Auch diese Drohung verrät den wohlunterrichteten Kirchenpolitiker, da ja schon zu Anfang des Jahres Kurfürst Joachim, das Haupt der papistischen Kerntruppe unter den Reichsständen, dem Gesandten Friedrichs die Eröffnung machte, daß die fernere Beschützung Luthers seinen Herrn die Kurwürde kosten könne [2]. Vor allem aber entspricht diese Tendenz der Flugschrift einer anderen meiner „Hauptthesen", daß man in den leitenden Kreisen der Kurie wie des Dominikanerordens sich beizeiten darüber klar geworden war, wie die kirchlichen Zensuren gegen Luther wenig fruchten würden, wenn man sich nicht zuvor der Bereitwilligkeit seines Landesherrn zur Auslieferung des Ketzermeisters versicherte: wir können die „vorbereitenden Schritte zur Verhaftung Luthers" bis in das Stadium der Voruntersuchung, bis in den Januar

1) Opp. var. arg. VI, 478 sqq. 488 sqq.: „sed ita stultus es et sine corde ... caeca dementia ac plusquam Iudaica caecitas ..." etc.

2) Wülcker-Virck S. 304, 16 ff. Dieser Plan war schon in Worms mit Aleander erörtert worden.

1518 zurückverfolgen [1]). Bei Eröffnung des zweiten Prozesses im Januar 1520 war der Papst schon so weit, Friedrich förmlich als „Feind der Religion" in den Prozeß einzubeziehen, und in der endgültigen Bannbulle vom 3. Januar 1521 war der Kurfürst unzweideutig derselben Strafe wie Luther unterworfen worden. Dann hatte Aleander sich mit der Hoffnung geschmeichelt, ihn durch gehörige Bearbeitung noch gewinnen zu können, aber schließlich erklärt, wenn „der verruchte Sachse sich nun einmal nicht bekehren wolle, so möge er das Genick brechen, bevor er noch mehr Seelen von der Herde Gottes ins Verderben führe" [2]). Bei den von mir nachgewiesenen intimen Beziehungen zwischen Aleander und Hochstraten, mit dem der Nuntius dreimal in Köln konferierte, ist es klar, daß der Ketzermeister schon auf diesem Wege in alle Maßregeln der Kurie wie in die gesamte Auffassungsweise der maßgebenden Personen völlig eingeweiht war [3]).

Bei der quellenmäßigen Begründung dieser „Hauptthesen" braucht man nun nicht besonders hellhörig zu sein, um auch einigen Indizien zweiten Grades eine erhebliche Beweiskraft zuzusprechen.

Es finden sich in der Flugschrift außer der schon erwähnten Berufung auf das Wormser Edikt eine Reihe von Anspielungen und wörtlichen Entlehnungen, aus denen zunächst hervorgeht, wie der Verfasser sich dieses Werk Aleanders mit innerster Befriedigung angeeignet hat. Der Vergleich Luthers mit einem Teufel in Menschengestalt findet sich schon in dem erschlichenen Reichsgesetz [4]); die Klage, daß Luthers Rede voll Bitterkeit, Gift und

1) Vgl. Kap. IV. ZKG. XXXII, 408 ff.

2) Die Depeschen Aleanders vom Wormser Reichstage, übersetzt von P. Kalkoff. 2. Auflage. Halle 1897. S. 213.

3) Vgl. außer den „Anfängen der Gegenref. in den Niederlanden" auch meine Arbeiten „Zu Luthers römischem Prozeß" nach dem Personenverzeichnis am Ende der Buchausgabe des „Prozesses des Jahres 1518". Gotha 1912. S. 207, wonach ich zwar nicht „immer und überall", aber doch etwas häufiger als Hochstratens Biograph H. Cremans (Bonn 1869) und sein Bibliograph N. Paulus die Spuren seiner Tätigkeit habe feststellen können.

4) Cochläus l. c. fol. 331, 28: „non homo, sed diabolus ipse ...".

Hochmut sei, wird auch hier schon angestimmt: er habe beinahe nichts anderes geschrieben, als was einen Pesthauch oder eine tödlich verletzende Spitze enthalte [1]); er verachte die heiligen Kirchenväter und erfreche sich sogar, den heiligen Konzilien öffentlich zu widersprechen [2]). Besonderen Gefallen aber hat der Anonymus an der berüchtigten Stelle des Wormser Edikts [3]) gefunden, wo es heißt, daß Luther, „quum vitam quandam solutam, licentiosam atque ab omni lege explicatam [4]) et vere ferinam inducere conetur, ita exlex homo leges ipsas omnes damnat et contemnit [5]), ut decreta sanctorum patrum et sanctos canones publico igni comburere non formidaverit". Diesen Passus gibt er mit einigen Änderungen nach seinem Geschmack wieder, indem er mit dem Ausdruck „libertatis specie" deutlicher auf Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" hinweist und den drohenden Angriff Luthers auf die weltlichen Ordnungen mit eigenen Worten umschreibt [6]).

Nun ist der für die reichsständigen Regierungen maßgebende Text des Edikts der noch in Worms gedruckte deutsche gewesen, der im Sommer 1521 durch kaiserliche Kuriere auch den Bischöfen zugestellt wurde, soweit es eben tunlich war, und nur auf diesen beziehen sich die im Reiche erschienenen Plakatdrucke. Der erst in Löwen durch Aleander besorgte lateinische Druck wurde ja wohl für die Bischöfe beigefügt, war aber schon auf dem Nürn-

---

1) Vgl. Opp. var. arg. VI, 483 mit Cochläus fol. 331, 22.

2) Opp. var. arg. VI, 482: „sanctos patres ... despicit" etc. Cochläus fol. 330, 31 sqq.: „sanctorum patrum autoritates ... pro nihilo habet"; p. 482: „sacrosanctis omnibus universalibus conciliis impudenti ore palam contradicit et sacrilega lingua detrahit", während Aleander sich mit der Wendung begnügt: „sacrosanctis conciliis palam contradicere et pro suo arbitratu detrahere ...". Cochläus fol. 331, 4 sq.

3) Cochläus fol. 330, 38 sqq.

4) Opp. var. arg. VI, 483: „nullis constrictam legibus ...".

5) L. c.: „contemptor ac violator legum omnium in tantam erupit mentis vesaniam, ut ...".

6) Vgl. zu der Stelle auch den deutschen Text in den Reichstagsakten II, 647, 11 ff. und meine Untersuchung über „Die Entstehung des Wormser Edikts" S. 53.

berger Reichstage von 1524 nicht zu beschaffen, als man auf Verlangen des Kaisers den Text einem neuen Reichsgesetz einfügen wollte. Exemplare dieser Fassung werden nun gar über den Kreis der Reichsstände hinaus sich nur in wenigen Händen befunden haben. Nun wissen wir, daß Aleander Ende Oktober 1521 seinem Vertrauensmanne Hochstraten zwei vollzogene Abdrücke des lateinischen Edikts ankündigte, so daß es naheliegt, auch die Anregung zu einer späteren von einem Antwerpener Drucker besorgten Ausgabe auf den niederländischen Dominikaner zurückzuführen [1]). Auch Cochläus, der diesen Text 1549 seiner Geschichte Luthers anfügte, könnte ihn damals vom Nuntius erhalten haben; doch würde dieser keinesfalls gewagt haben, von Frankfurt aus, selbst unter dem Deckmantel der Anonymität, dessen in diesem Falle sogar ein so rabiater Gegner Luthers wie unser Autor sich bediente, den Kurfürsten von Sachsen derartig zu beschimpfen. Endlich hat Hochstraten noch in den Jahren 1525 und 26 zwei gewichtige Traktate „adversus chimericam illam atque monstrosam M. Lutheri libertatem“ und „adversus pestiferum Lutheri tractatum de christiana libertate“ erscheinen lassen [2]).

Nicht beweiskräftig für die Autorschaft Hochstratens, aber immerhin bezeichnend für die seelische Verwandtschaft dieser mönchischen Heißsporne mit den leitenden Männern der Kurie ist es, wenn diese bei Stilisierung des Eingangs der Verdammungsbulle vom 15. Juni 1520 eine Anleihe bei Hochstraten machten, der im April 1519 Leo X. zur Vernichtung Luthers aufgefordert hatte mit den Worten „Exsurge tandem leonino animo“ [3]); auch die Bibelstelle von „den kleinen Füchsen, die den Weinberg des

1) Kalkoff, Entstehung S. 280. 271 Anm. 1. 242. Reichstagsakten II, 641 f. Kalkoff, Aleander gegen Luther. Leipzig 1908. S. 49 f. 53. Es mußte daher für den Legaten Campegio der deutsche Text ins Lateinische zurückübersetzt werden, wie dieser selbst in seiner Antwort vom 7. April 1524 bezeugt. Dem Reichstagsabschied wurde dann nur der deutsche Text beigegeben. Reichstagsakten IV, 167, 33 ff. 571. 773.

2) Paulus, Dominikaner S. 105 Anm. 3.

3) ZKG. XXXII, 28, Anm. 4. Paulus, Dominikaner S. 102 Anm. 2.

Herrn verderben“ [1]), eignete man sich an, während unser Anonymus wieder der Bulle die Worte des Psalmisten über den im Weinberge Gottes wühlenden Eber [2]) entlehnte, die ihm allerdings auch sonst geläufig sein mochten.

Um so mehr muß es wundernehmen, daß diese Theologen die Sprache des zürnenden Eiferers im grobkörnigen Latein der Vulgata nicht wiedererkennen mochten bei einem von ihnen schamlos mißbrauchten Ausdruck Luthers. Dieser hatte, als ihm die „Epitome“ des päpstlichen Palasttheologen zu Gesichte gekommen war, in der Prierias den Papst als höchsten und alleinigen Richter hinstellte, dessen Entscheidungen auch nicht durch ein Konzil abgeändert werden könnten, sich zu einem flammenden Appell an den Kaiser, an alle weltlichen und kirchlichen Obrigkeiten erhoben [3]). Wenn diese Romanisten und ihre machtgierigen Auftraggeber an der Kurie dieses letzte Rettungsmittel, den einzigen Weg zu einer Reform der Kirche, verhinderten, müßten die Häupter der Christenheit kraft ihrer von Gott verliehenen Strafgewalt ihnen mit „allen Waffen“, allen Zwangsmitteln zu Leibe gehen; und nun rief er gegen solch verbrecherischen Übermut das Strafgericht Gottes an, das dem Gerechten die Genugtuung geben werde — „wenn er seine Hände waschen werde im Blute des von Gott heimgesuchten Sünders —, daß sein Glaube an einen göttlichen Richter ihn nicht betrogen habe“ [4]).

---

1) Hohelied 2, 15.

2) Psalm 80, 14. Opp. varg. arg. VI, 479.

3) Eine vortreffliche und genaue Umschreibung dieser bedeutsamen Erklärung Luthers gibt Joh. Sleidan in seinen Kommentarien (Boehmeam Ende I, 31 sq.), doch vermeidet er die Wiederholung der kritischen Stelle, deren biblische Anspielung ihm als Juristen nicht verständlich war. Vgl. meine Arbeit in der Zeitschr. f. d. Geschichte des Oberrheins. Neue Folge. XXXII, 303 ff.

4) Die Stelle ausführlich bei Köstlin-Kawerau I, 302 f. Dazu meine Deutung in der „Entstehung des Wormser Edikts“ S. 55 ff. und meine „Einleitung“ in „M. Luthers ausgewählten Werken“, herausg. von H. H. Borcherdt. München u. Leipzig 1914. II, 120 f. und in der Buchausgabe „Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation“, 1917, S. 120 f. und 203 f. Hergenröther hat (vgl. „Entstehung“ S. 58 Anm. 1) seine Folgerung, Luther „rufe damit förmlich zum Religionskriege auf“ wörtlich von

Diese Stelle hat Aleander im Wormser Edikt dahin verdreht, daß Luther, der überhaupt die Völker zu Aufruhr, Mord und Brand aufreize, in seinen Schriften besonders schändliche Angriffe gegen Papst und Priesterschaft richte, indem er „allerorten" die Laien bewegen wolle, die Priester mit den Waffen anzugreifen und ihre Hände in deren Blute zu waschen [1]).

Nun läßt sich mein an der Hand des Bibeltextes geführter Nachweis über den Sinn des Zitats noch befestigen und vertiefen, indem man die in Luthers Kommentaren zum Psalter niedergelegte Auffassung des Autors feststellt, wobei man, streng genommen, nur auf die vor dem Jahre 1520 liegenden Arbeiten sich berufen darf. Nun hat sich Luther in den 1513 bis 1516 entstandenen „Dictata super Psalterium", die in seinen Manuskripten vorliegen, gründlich über diese Stelle verbreitet [2]). Den ganzen Psalm faßt er auf als eine Ankündigung des göttlichen

---

J. Janssen (Gesch. des deutschen Volkes. 8. Auflage 1882. II, 103) abgeschrieben, der sich wieder auf E. v. Höfler beruft (Adrian VI. S. 32): dieser urteile ähnlich über den „Mordgedanken, mit dem die deutsche Reformation zu beginnen scheine". W. Walther hat mit seiner Abwehr nicht den Sinn Luthers getroffen, wenn er die Stelle dahin deutet: er fordere die Fürsten auf, dem Verderben der Kirche zu steuern und, wenn dies nicht ohne Blutvergießen möglich sei, „ihre Hände — nicht wie einst Pilatus im Wasser, wodurch sie nicht rein würden, sondern — im Blute zu waschen". Luther im neusten römischen Gericht II. Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch. XIII Halle 1886. S. 61 ff. Für Luther wider Rom. Handbuch der Apologetik Luthers und der Reformation den römischen Anklagen gegenüber. Halle 1906. S. 250 ff.: „Sollte das nicht ohne Blutvergießen geschehen können, so hat die Obrigkeit nur ihre Pflicht getan, hat ‚ihre Hände' von der Schuld an dem Verderben der Kirche ‚gewaschen', ...". Aber damit wird einmal der feststehenden Symbolik des Waschens der Hände in Wasser Gewalt angetan und — Luther hat eben eine andere, ihm mindestens ebenso geläufige Beziehung im Auge gehabt.

1) Cochläus fol. 330, 16: „et eosdem laicos ad lavandas sibi in sacerdotum sanguine manus incitat ...". Die Stelle der Vulgata (Psalm 57 [58], 11) lautet: „Laetabitur iustus, cum viderit vindictam; manus suas lavabit in sanguine peccatoris".

2) Kritische Gesamtausgabe (Weimar 1885) III, 320. J. K. Seidemann, M. Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen. Dresden

Zornes über die in ihrer dünkelhaften Verstocktheit und pharisäischen Heuchelei der Lehre Christi [1]) widerstrebenden Juden („inflati sensu carnis suae et hypocrisi verbum Christi contemnunt"). Gott wird sie durch ihren eigenen „Zorn" vernichten, „indem er ihre Verblendung zu ihrem eigenen Verderben benutzt". „Der Gerechte aber wird sich freuen, wenn er diese Rache sieht, weil er daraus erkennt, daß er selbst Gott nicht vergeblich dient und gerecht ist, wenn er auch deshalb viel leiden muß und von den Gottlosen gescholten wird." „Manus suas (opera sua) lavabit" (emendabit exemplo eius cautus) in sanguine peccatoris (vindicta, est enim metaphora seu species pro genere). „Und jeder Mensch, durch solche Erfahrung belehrt, erkennt, wenn Gott so die Juden bestraft, daß auch er nicht vergeblich Gott dient, quia utique est deus iudicans eos in terra, id est vere condemnans impios etiam in hac vita." Luther wollte also seine feste Zuversicht aussprechen, daß Gott als der gerechte Richter das ruchlose Treiben der römischen Machthaber und ihrer literarischen Vorkämpfer schon auf

1) Über diese christologische Deutung der Psalmen vgl. Ed. Riehm in den Theol. Studien u. Krit. 48 (1875), S. 121. 125. Über die tropologische Auffassung des „Zornes Gottes" H. Hering, ebenda 50 (1877), S. 617 f. Über die gesamte Auslegungsmethode Luthers in jener Frühzeit, die gerade an obiger Stelle in ihren verschiedenen Richtungen zu beobachten ist, vgl. W. Dieckhoff, Luthers erste Vorlesungen über die Psalmen. Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben. Leipzig 1883. IV, 26 ff. 29. Danach geht Luther in der Glosse zwar vom Literalsinne aus, den er jedoch meist schon mit dem prophetischen Sinn verquickt findet, der auf Christus hinweist. Unter Ablehnung der historischen Erklärung wendet er sich dann zu der allegorischen, oder richtiger, er unterscheidet einen dreifachen mystischen Sinn: die tropologische Erklärung legt den Sinn einer Stelle dar, wenn sie auf die gläubige Seele bezogen wird; die allegorische handelt von dem Sinn, in dem sie von der Kirche zu gelten hat; die anagogische enthüllt, was die Worte hinsichtlich der zukünftigen Dinge, der zukünftigen Belohnungen oder Strafen erkennen lassen. Der tropologische Sinn aber ist der primäre (S. 30), von dem Luther also auch bei der Deutung der Worte „manus suas lavabit" ausgeht, wenn er sie dahin auslegt, daß der Gerechte sich in seiner eigenen Handlungsweise bestärkt und gefördert fühlt, wenn er die Strafe des gerechten Richters schon in diesem Leben sich vollziehen sieht.

Erden bestrafen und der mißbrauchten Kirche zu ihrem Recht verhelfen werde.

Daß ihm aber im Kampfe mit dem Apostel des päpstlichen Absolutismus gerade diese Bibelstelle sich aufdrängte, erklärt sich aus der dem modernen Leser fremdartigen, der scholastischen Theologie aber geläufigen Auffassung derartiger alttestamentlicher Stellen als Hinweise auf den Messias und seine Verwerfung durch das von seinen Pharisäern und Schriftgelehrten mißleitete Israel. Die voraufgehenden Verse werden also auch von Luther in diesem Sinne gedeutet: in ihrer Gottlosigkeit sind die Juden so verblendet, „daß sie die Sonne nicht sehen“ [1]). Daher wird sie der Zorn Gottes „so frisch wegreißen, ehe ihre Dornen reif werden am Dornstrauch“, oder mit dem lateinischen Text: „et exarserunt sicut ignis in spinis“: das Feuer aber ist ihre eigene Gottlosigkeit, und sie gehen zugrunde, weil sie unverbesserlich sind, „priusquam intelligant rhamnum“. Diesen „Dornstrauch“ deutete die Mystik Luthers auf die Schule der Pharisäer, die „Synagoge des Satans“, deren verderblichem Einfluß die Juden sich nicht entziehen wollen. „Nam sicut ecclesia et quilibet praelatus est oliva et therebinthus et omnis arbor laudata, ita synagoga et quilibet in ea superior et praelatus est rhamnus et vepris et quaelibet arbor vituperata.“ Das ganze Elend der Juden besteht also darin, daß sie nicht erkennen, wie ihre Führer und Lehrer (ductores et doctores) Dornsträucher sind, an denen sie selbst sich zu Dornen auswachsen. Und diesen Hochmut erkennt man an allen Stolzen und Ketzern, die alle anderen für tot und nichtig halten: „O subtile malum superbia spiritualis!“

Dieser geistliche Hochmut einer ganzen Schule von Theologen, die sich als Werkzeug päpstlicher Machtgelüste gebrauchen ließ, ist also der leitende Gesichtspunkt, der Luthers tief erschüttertes Gemüt an diese Klage des Psalmisten sich erinnern ließ.

Es hat sich nun gezeigt, daß ein Vorentwurf des Wormser Edikts, den Aleander Ende Oktober in Aachen ausgearbeitet hatte, der aber von den kaiserlichen Ministern noch nicht in nähere Er-

1) Psalm 57 [58], 9 f. Dazu Luther a. a. O. S. 325.

wägung gezogen wurde, an der betreffenden Stelle, wo Luther die Untergrabung aller öffentlichen Ordnungen vorgeworfen wird, nur erst davon spricht, daß er „das Volk zu Auflauf und Haß wider den Papst und die Geistlichkeit bewege“ [1]). Aber in dem eigentlichen ersten Entwurf des Reichsgesetzes, den Aleander im kaiserlichen Auftrag seit Mitte Dezember in Worms ausarbeitete, findet sich schon die mißdeutete Stelle unter wörtlicher Anführung der Wendung: „ut armis omnibus impeterent et manus in istorum sanguine lavarent“ [2]). Da Aleander inzwischen in Köln längere Zeit mit Hochstraten und den übrigen lutherfeindlichen Theologen verkehrt und mit ihrer Hilfe auch eine kümmerliche Bücherverbrennung angestellt hatte [3]), so ergibt sich, daß er erst durch sie auf die Schrift Luthers gegen Prierias und die so vortrefflich auszunutzende Stelle geführt worden war [4]).

Von dieser infamen Unterstellung und dreisten Verdrehung [5]) hat nun unser Anonymus sogar zweimal Gebrauch gemacht. Durch seine ganze Schrift zieht sich überhaupt die Ansicht, daß Luthers größtes Verbrechen die Minderung der priesterlichen Autorität sei: auch die Beispiele aus dem Alten Testament gipfeln in dem Nachweis, daß Gott vor allem jede Auflehnung gegen die Priester bestrafe, daß er weit mehr Gehorsam und Ehrfurcht gegen die Diener Christi fordere und denen seinen Segen und

---

1) Th. Brieger, Zwei ... Entwürfe des Wormser Edikts. Leipzig 1910. S. 21, 6 f. Kalkoff, Entscheidungsjahre S. 189 ff. und Zur Entstehung des Wormser Edikts. Archiv f. Ref.-Gesch. XIII, 266 f.

2) Kalkoff, Entstehung S. 302. Brieger S. 20, 8 ff.

3) Kalkoff, Aleander gegen Luther: „IV. Aleander in Köln und seine Beziehungen zu Hochstraten“ S. 36 ff.

4) Dagegen ist die darauf folgende Anspielung der Flugschrift auf Luthers Mönchskleid, in dem er sich als der „reißende Wolf im Schafskleide“ erwiesen habe (Opp. var. arg. VI, 481 sq.), schon in dem Aachener Entwurf Aleanders enthalten (Brieger S. 21, 7 ff.).

5) Luther hat diesen Gegner nach Gebühr gekennzeichnet, wenn er ihn in der kleinen Gegenschrift vom 13. Juli 1519 (Köstlin-Kawerau I, 251) anredet: „infelix et cruente parricida, qui nil nisi fraternum sanguinem sitis ...“. „sanguinarie, veritatis inimice ...“. Wittenberger Ausgabe I, 195 sq.

langes Leben verheiße, die ihn in seinen Priestern verehren [1]). Bei Aufzählung der Schandtaten Luthers verweilt er also nachdrücklich bei seinen Angriffen auf das Mönchswesen und die Mönchsgelübde, auf das Meßopfer und den Zölibat. Indem er so die Kirche Christi mit seinen „vatermörderischen Waffen" angreife, lasse er nicht ab, in gottloser Wut „die Laien dazu aufzuhetzen, daß sie ihre Hände im Blute der Priester waschen" [2]). Indem er dann Luthers Auflehnung gegen den Papst rügt, hebt er hervor, wie er auch dessen Lehramt (apostolicam cathedram) mit verpestetem Munde als „cathedram pestilentiae antichristianam, diabolicam" und demgemäß auch die christlichen Universitäten, die Pflegestätten der scholastischen Theologie, verlästere. Auch sei er nicht damit zufrieden, die Priester des allmächtigen Gottes mit allen ungeheuerlichen und unerhörten Schmähungen unausgesetzt zu verfolgen und sie verächtlicher als die Hunde zu machen, sondern er reize auch die Laien an, in ihrem Blute sich die Hände zu waschen [3]).

Es ist nun lehrreich, zu beobachten, daß man an der Kurie in dem an die Reichsstände gerichteten Breve zwar sachlich dieselben Beschuldigungen gegen Luther und seine Anhänger vorbrachte; hier wurde also ebenfalls dargelegt, wie diese Sektierer nicht nur das kanonische Recht und die Anordnungen der Konzilien, denen sich doch die kaiserlichen Gesetze stets angepaßt hätten, verachteten und in teuflischer Wut zerrissen und verbrannt hätten, wie sie Priestern, Bischöfen und Päpsten den Gehorsam verweigerten, sondern auch ihre Güter an sich rissen: sie würden mit dem Besitz der Laien ebenso verfahren und auch die Häupter der Fürsten nicht verschonen, da sie die unverletzlichen Gesalbten des Herrn anzutasten und zu ermorden gewagt hätten [4]). Ob-

1) Opp. var. arg. VI, 489.

2) „non desinit laicos ad lavandas sibi in eorum sanguine manus sedulo concitare". p. 482.

3) „nisi etiam laicos concitet ad" etc. p. 485.

4) „qui non tangendos christos Domini contemerare, caedere, trucidare ausi sunt". p. 464. — Zweifellos hat Aleander auf dem Wormser Reichstage jede Gelegenheit wahrgenommen, um Luther bei allen politisch ein-

wohl man also das Wormser Edikt in Rom ebenso gut zur Hand hatte und Aleander bei der Abfassung dieser Schriftstücke zweifellos zu Rate gezogen wurde, wagte man hier doch nicht den Papst jene Verdrehung der Worte Luthers sich aneignen zu lassen, sondern begnügte sich mit einer Anspielung auf angebliche Schandtaten Sickingens.

Der Anonymus macht ja ebenfalls Luther für die Ausschreitungen des Bandenführers verantwortlich, und stellt dabei mit Genugtuung fest, daß Luthers verbrecherische Umtriebe sich außerdem noch verraten hätten infolge der reuigen Unterwerfung derer, die über die verpestende Wirkung seiner Lehre sich Rechenschaft gegeben, daher ihren schismatischen Irrtum aufgegeben, ihren ketzerischen Wahnwitz abgelegt hätten und nun mit gerettetem Glauben zur Heimstätte der Einigkeit und Wahrheit zurückstrebten [1]). Von derartigen Erfolgen der gegenreformatorischen Kräfte konnte in Deutschland damals noch nicht gesprochen werden. Hier redet der triumphierende Ketzermeister, der „Hochstratus ovans" des Hermann von dem Busche: nachdem der Prior der Antwerpener Augustiner, Jakob Propsts, der Schüler Luthers, und einige Erasmianer zum Widerrufe gedrängt worden waren, hatte die Statthalterin Margarete im Herbst 1522 ihr Kloster aufgehoben, die Brüder eingekerkert und schließlich fast alle zur

---

flußreichen Personen, vom Kaiser angefangen, in diesem Sinne zu verdächtigen. Auf die Nachricht vom Stockholmer Blutbade, bei dem Christian II. auch die beiden Bischöfe von Skara und von Strengnaes hatte enthaupten lassen, rät Aleander dem Papste am 29. April, dem König die Absolution für dieses Verbrechen nicht zu hartnäckig zu verweigern, damit er sich nicht aus Verzweiflung der abscheulichen Ketzerei Luthers gänzlich in die Arme werfe („se donasse dell tutto"), der zum Abschlachten der Priester („ad amazzar li preti") noch viel grausamer als Joh. Hus aufwiegele, denn, während Hus nur ihre Verjagung anriet, „Lutherus vero etiam ad eos interimendos principum animos inflammat". (Depeschen Aleanders S. 198 f. Th. Brieger, Aleander und Luther 1521. Gotha 1884. S. 172, 10 ff. P. Balan, Monumenta reformationis Lutheranae p. 237 sq.). Er gibt also deutlich genug zu verstehen, daß die Einbeziehung der beiden Bischöfe in das Gemetzel auf Luthers Lehren zurückzuführen sei.

1) Opp. var. arg. VI, 488.

Unterwerfung gebracht: und gerade in den Tagen, während Hochstratens Flugschrift nach Wittenberg geschickt wurde, wohnte er selbst am 1. Juli 1523 der Verbrennung der beiden standhaft gebliebenen Bekenner der evangelischen Lehre bei [1]).

Nun aber lassen sich die Maschen dieses Netzes von Beweisen für Hochstratens Autorschaft noch erheblich enger knüpfen, wenn sich ein ursächlicher und inhaltlicher Zusammenhang des unechten Breves an Friedrich den Weisen mit einer gerade für den Kölner Professor besonders wichtigen Kundgebung des Papstes nachweisen läßt, deren Druck dann auch den typographischen Beweis erheblich zu verstärken geeignet ist.

In „kleinen Beiträgen zur Geschichte Hadrians VI." [2]) war die Frage nach den Mitarbeitern des Papstes, den Verfassern der Ende 1522 an den Reichstag in Nürnberg und an einzelne Fürsten in Luthers Sache gerichteten Kundgebungen der Kurie, besonders auch der berühmten Instruktion für den Nuntius Chieregati zu behandeln. Es ergab sich, daß die Breven wesentlich politischen Inhalts, das an die Reichsstände, das an Erzherzog Ferdinand bzw. den Herzog von Mecklenburg, das an die Stadt Bamberg gerichtete Schreiben, von Aleander entworfen worden sind; der ebenfalls von ihm herrührende Entwurf zu dem Antwortschreiben an Erasmus wurde einer gründlichen Umarbeitung unterzogen. Von Kajetan rührt das Breve an Friedrich von Sachsen her, sowie ein in der Tat sehr „eigenartiges" Breve, das bestimmt war, den kaiserlichen Statthalter zum Schutze der Dominikaner gegen die Umtriebe Huttens aufzumahnen. Endlich ein Breve an die Universität Köln vom 1. Dezember 1522, das diese am 18. Februar durch Vermittlung des Erzbischofs erhalten hatte, erwies sich durch stilistische Kennzeichen, besonders aber durch eine zum Teil wörtliche Übereinstimmung mit dem Schreiben des Kardinals Adrian von Utrecht an die theologische Fakultät von Löwen vom 4. Dezember 1519 als das ganz persönliche

1) Kalkoff, Anfänge der Gegenreformation II, Kap. VI und besonders S. 77 ff.

2) Von der Redaktion des „Historischen Jahrbuchs der Görres-Gesellschaft" zur Veröffentlichung im Jahrgang 1918 angenommen.

Werk des Papstes. Die Instruktion ist aus den Beiträgen dieser drei Männer in der hier gegebenen Reihenfolge zusammengesetzt und dann stilistisch überarbeitet worden.

Wenn nun oben nachgewiesen wurde, daß die als Breve auftretende Flugschrift sich sehr nahe mit den von Aleander herrührenden Urkunden dieser Gruppe berührt, die seit dem Frühjahr 1523 im Buchhandel zugänglich waren, und die persönlichen Beziehungen zwischen Aleander und Hochstraten dieser Beobachtung eine besondere Bedeutung für unsere Frage verliehen, so gilt dies in noch höherem Maße für die Verwandtschaft des Breves „Satis et plusquam“ mit dem Schreiben des Papstes an die Kölner Hochschule [1]), in dem er diese zu tatkräftiger Verteidigung des Glaubens mit den Waffen der Wissenschaft auffordert. Dabei wird Luthers Lehre in den schärfsten Ausdrücken, aber immerhin in den gemessenen Formen des kurialen Stils als unbedingt verwerflich gekennzeichnet; mit einer schon den Löwenern gegenüber gebrauchten Lieblingswendung betont der gelehrte Papst, die gestellte Aufgabe sei um so leichter zu lösen, als Luthers Ketzereien so handgreiflich seien, daß selbst ein Anfänger auf den ersten Blick diese Irrtümer durchschauen könne. Während also dieser Herzenserguß des scholastischen Theologen, der sich dabei in einer für ihn charakteristischen Weise in reichlicher Anführung von Bibelstellen gefällt, sonst in leidlich würdigem Tone gehalten ist, treten zwei Sätze durch ihre Schärfe und Bitterkeit hervor, in denen sich der Papst über Luthers Schmähsucht (maledicentia) und Unverträglichkeit sowie über den von seinen Anhängern mit dem Begriff der christlichen Freiheit getriebenen Mißbrauch genau so äußert wie Aleander im Wormser Edikt und in dem schon

1) Im Kölner Stadtarchiv im Original erhalten; gedruckt bei Fr. Jos. v. Bianco, Die alte Universität Köln. Köln 1855. I, 396 ff. mit dem Eingang: „Quoniam unicuique ...“. Am 28. April 1523 gab Hadrian VI. der theologischen Fakultät einen weiteren Beweis seines Vertrauens, indem er das Kölner Kloster der Augustiner-Eremiten der Aufsicht und Jurisdiktion des Provinzials Johann von Mecheln entzog und der Fakultät unterstellte, um ihm die Ansteckung mit der lutherischen Ketzerei fernzuhalten. S. 399 f.

oben erwähnten Breve an die Stadt Bamberg [1]); auch hier wird auf den Gegensatz zwischen dem Geiste Gottes, der ein Geist der Liebe, Güte und Eintracht sei [2]), und dem Geiste Luthers, der ein „spiritus diabolicus“ sei, hingewiesen. Und gerade diese beiden Stellen hat der Verfasser der Flugschrift mit besonderem Fleiß weiter ausgesponnen und auch in wörtlichen Anklängen sich zu eigen gemacht [3]). Luther hatte also mit seiner Vermutung, daß aus diesem Werke „die Weisheit des Magisters Adrian“ zu ihm spreche [4]), doch ziemlich nahe ans Ziel getroffen; ob ihm das echte Breve vom 1. Dezember vorher schon zu Gesicht gekommen war, läßt sich nicht feststellen, ist aber an sich nicht unwahrscheinlich, da dem Reformator von Freund und Feind die auf ihn bezüglichen Erzeugnisse des Büchermarktes zugeschickt wurden.

Denn auch das Breve an die Universität Köln war im Druck erschienen, und da die „magistri nostri“ nicht gezögert haben dürften, die ihnen von dem ehemaligen Löwener Kollegen erwiesene Ehre der Öffentlichkeit mitzuteilen, so wird das Schriftchen schon seit dem Frühjahr 1523 in Umlauf gewesen sein. Es dürfte sich nur in einem Exemplar erhalten haben [5]); den in klarer Antiqua gesetzten vier Seiten des Textes ist die Adresse — „Adrianus papa sextus dilectis filiis rectori et universitati Coloniensi“ — als Titel vorangestellt, und dieser ist mit dem Papstwappen Hadrians VI. [6]) geschmückt, das bis in die feinsten Einzelheiten mit dem der Flugschrift übereinstimmt, also zweifellos mit demselben Holzstock gedruckt ist.

Die Vermutung lag nahe, daß bei der führenden Rolle, die Hochstraten in der theologischen Fakultät innehatte, er selbst die Drucklegung vermittelt und sich dabei an den von ihm bevor-

1) Vgl. oben S. 242.

2) Etwa im Anklang an Weisheit Salomonis 1, 6. 12, 1.

3) Opp. var. arg. VI, 483 sq. 487 sq.

4) Vgl. oben S. 240 f.

5) Auf der Königl. Bibliothek Berlin nachgewiesen von L. v. Pastor a. a. O. S. 99 Anm. 3.

6) Beschrieben von L. v. Pastor S. 26 Anm. 2.

zugten Verleger Peter Quentel [1]) gewendet haben dürfte, der selbst eine Druckerei besaß. In der Tat schienen die in der Breslauer und Berliner Bibliothek vorhandenen Drucke von Werken Hochstratens dafür typographische Anhaltspunkte zu bieten; doch hatte dann Herr Stadtbibliothekar Dr. Zaretzky die Güte, auf Grund seiner langjährigen Beschäftigung mit den alten Kölner Drucken und mit Hilfe der ihm übersandten Photographien festzustellen, daß der Druck in der Kölner Werkstätte des Hero Fuchs (Alopecius) hergestellt worden ist; dieser aber arbeitete vorzugsweise für andere Kölner Firmen und besonders für Peter Quentel, so daß also mit diesem Umwege die Spur doch wieder auf Hochstraten als Besteller hinführt.

Die Kursive, in der unsere Flugschrift gesetzt ist, deutet an sich auf eine außerdeutsche Offizin hin, und in der Tat hat Michael Hillenius in Antwerpen genau dieselben Typen benutzt, aber, wie wiederum Herr Dr. Zaretzky nachweisen konnte, mit größeren Zeilenmaßen. Die Quentelsche Druckerei hat bis dahin diese Schriftsorte nicht benutzt, wohl aber Alopecius, von dem auch dieser Druck hergestellt worden ist. Doch ist gerade in diesem Falle ganz sicher der Auftrag von Quentel erteilt worden, denn die Titeleinfassung war dessen Eigentum: er gebrauchte die einzelnen Leisten noch später hin und wieder in eigenen Drucken wie der Schrift des Cochläus: „De Petro et Roma adversus Velenum“ (1525). Demnach kann man nun auch mit größter Sicherheit annehmen, daß schon das erste Breve im Auftrage Quentels gedruckt wurde, der also für diese im Namen der Universität erfolgte Veröffentlichung einer päpstlichen Urkunde mit Fug und Recht das Hoheitszeichen des heiligen Stuhles zu gebrauchen angewiesen wurde.

Um so übler steht es danach mit den Machenschaften des Verfassers unserer Flugschrift. Keinesfalls hätte sich der Verleger beikommen lassen, das Papstwappen, das er soeben als Kennzeichen eines apostolischen Briefes beigefügt hatte, zur Begünstigung einer Fälschung zu benutzen, da die Bestimmungen

1) Kalkoff, Aleander gegen Luther S. 47. 49.

des kanonischen wie des römischen Rechtes in solchen Fällen die furchtbarsten Strafen androhten. Der Verfasser, über dessen Persönlichkeit nunmehr kein Zweifel mehr bestehen kann, muß also verstanden haben, den Eindruck zu erwecken, als ob es sich auch diesmal um ein echtes Breve handle, und jedenfalls hat er die Absicht verfolgt, der Flugschrift in diesem Gewande eine nachdrücklichere Wirkung zu sichern, zugleich aber mit seiner Autorschaft im sicheren Hintergrunde der Anonymität zu verharren.

Und besonders für die deutsche Fassung, auf die er, um durch die Volksstimmung auf die lutherfreundlichen Obrigkeiten einen Druck auszuüben, nicht verzichten mochte, bedurfte es noch weiterer Vorsicht; bei der antiklerikalen Stimmung der Kölner Bürgerschaft werden auch die dortigen Druckereien eine derartig aufreizende Schrift abgelehnt haben. Hochstraten überbrachte also den deutschen Text seinem Landsmanne in Antwerpen, als er sich im Sommer 1523 zur Hinrichtung der Augustiner nach Brüssel begab; Hillenius aus Hoogstraeten trug denn auch kein Bedenken, am Ende des für Deutschland bestimmten Druckes seine Firma zu nennen, und der Kölner Inquisitor ist auch später mit ihm in Geschäftsverbindung geblieben: eine seiner schärfsten Kampfschriften „gegen Luthers pesthauchende Abhandlung von der christlichen Freiheit" ist 1526 von diesem „Michael Hillenius" gedruckt worden [1]). Somit war Hochstraten im Sommer 1523 in der Lage, beide Texte seiner Flugschrift gleichzeitig zu verbreiten und sie vor allem nach Wittenberg und Halle gelangen zu lassen.

Noch gegen Ende dieses Jahres ist Hochstraten in Oberdeutschland erschienen, und so bietet sich die Gelegenheit die von seinen Biographen nicht beachtete lebensvolle Schilderung, die ein

1) N. Paulus, Dominikaner S. 105 Anm. 3. Hillen hatte früher auch lutherische Schriften gedruckt (Anfänge der Gegenreformation I, 59. 102), war aber unter der Herrschaft der neuen landesherrlichen Inquisition ausschließlich auf die Herstellung rechtgläubiger Schriften angewiesen.

seiner Menschenkenner von dem führenden Dominikaner entwirft, mit dem Bilde unseres Autors zu vergleichen.

Den Anlaß zu dieser Reise bot gewiß auch die Fehde, die der frühere Augustiner Johann Lonicerus, der sich im Frühjahr 1523 nach Eßlingen gewandt hatte, mit dem dortigen Pfarrer Dr. Balthasar Sattler über die Verehrung der Heiligen geführt hatte. Auf dessen Predigt hatte Lonicer mit seinem „Berichtbüchlein von der Ehre und Anrufung der abgestorbenen Heiligen" geantwortet (Eßlingen, 31. Mai 1523). Hochstraten glaubte nun, dem ihm befreundeten Pfarrer beispringen zu müssen und schrieb seinen 1524 in Köln gedruckten „Dialogus de veneratione et invocatione sanctorum contra perfidiam Lutheranam", in dem er seinem Gegner mit „derber Polemik" [1]) zu Leibe ging. Den Ausflug nach Eßlingen dehnte er im Dezember 1523 bis Ulm aus, wo man den berühmten Gast mit einem Festmahl feierte, zu dem auch der humanistisch gebildete Arzt Wolfgang Rychard zugezogen wurde [2]). Dieser maßvolle und menschenfreundliche Ge-

1) So urteilt selbst N. Paulus, Dominikaner S. 104 f. Auch diese Schrift hat Hochstraten zunächst wohl anonym erscheinen lassen wollen; das Pseudonym „J. Philalethes" sollte aber dabei für den Kundigen den selbstgefälligen Autor deutlich genug verraten, da der Zusatz „vigilantissimus haereticae pravitatis inquisitor" nebst der Offizin einen nicht mißzuverstehenden Fingerzeig bedeutete: jedermann kannte den „honestus civis Petrus Quentel" als den typographischen Schutzpatron der „viri obscuri" von Köln (Aleander gegen Luther S. 47. 49). Und endlich nennt sich „Jacobus Hochstratus" auf der dritten Seite des Textes bei Begründung der schon im Titel angekündigten Widmung an „Hermannus de Weda, archiepiscopus Coloniensis" etc. Da nun die von Cremans p. 82 sq. beschriebene Ausgabe von ebenfalls 37 (nicht „7") bedruckten Blättern sich, wie eine erneute Vergleichung zeigte, nur durch die Einsetzung des Namens Hochstratens und des Charakters als „s. theologiae professor" in den Titel von der ersten unterscheidet, so liegt die Vermutung nahe, daß diese Änderung bei einem Teile der Auflage erfolgte, weil Anonymität hier von vornherein nicht ernstlich beabsichtigt war. Nach Exemplaren der Königl. Bibliotheken von Berlin und München. N. Paulus setzt vielleicht infolge Druckfehlers „Phylalethe", doch hat Hochstraten die richtige Wortform gegeben.

2) Geboren 1485 in Geißlingen, gestorben zwischen 1545 und 1550 in Ulm, wo er seit 1513 als Stadtarzt wirkte. Eine fesselnde Lebensbeschreibung gibt nach seiner größtenteils noch ungedruckten Briefsammlung der Verfasser

lehrte war den Bestrebungen der Wittenberger Reformatoren verständnisvoll zugetan; auch er wünschte eine Reinigung der Lehre auf Grund der heiligen Schrift; mit dem Gehilfen Melanchthons, Joh. Magenbuch, von dem er Griechisch gelernt hatte, stand er in eifrigem Briefwechsel und versorgte auf diesem Wege gelegentlich Luther mit medizinischen Ratschlägen. Gleichwohl blieb er der alten Kirche treu; der vorsichtige Mann ist somit als unparteiischer Beobachter und gewissenhafter Referent anzuerkennen. In seinem Bericht über das „convivium Hochstraticum" ist es nun aus den Eßlinger Vorgängen zu erklären, wenn das Gespräch eröffnet wurde mit einer Lobrede Hochstratens auf die Jungfrau Maria und die Fürbitte der Heiligen. Als Rychard diese für schriftwidrig erklärte, berief sich Hochstraten auf die schon in menschlichen Dingen gültige Regel, daß der Bürgermeister zwar alles gelte, daß man aber deswegen die Gunst der Frau Bürgermeisterin zu suchen nicht unterlassen dürfe. Dann ereiferte er sich wie in unserer Flugschrift über die Forderung des Schriftbeweises durch die Lutheraner. Auch die Lehren der Kirchenväter seien von Gott durch Wunder approbiert, und so müsse man alles glauben, was sonst noch unter dem von Christus verheißenen Einflusse des heiligen Geistes Gelehrte oder Konzilien Gutes und Frommes ausgesagt hätten, sofern es der Schrift nicht widerspreche, und also auch die Anrufung der Heiligen. Von diesen hätten Christus und die Apostel nur geschwiegen, um die Heiden, denen sie die Vielgötterei abgewöhnen wollten, nicht stutzig zu machen. Überdies aber biete sich ein Schriftbeweis in dem Worte Christi (Joh. 16, 12), daß er seinen Jüngern noch viel zu sagen habe, was sie jetzt noch nicht fassen könnten. Als Rychard dies auf die früheren Reden Jesu bezog, verwies Hochstraten mit Emphase auf die erst in der Apostelgeschichte berichtete Belehrung des Petrus über reine und unreine

der Schwäbischen Reformationsgeschichte C. Th. Keim in den Theol. Jahrbüchern, herausg. von F. Chr. Baur und E. Zeller. Tübingen 1853. XII, 307—373. Im Kreise der Tischgenossen hieß es, „das sei der Mann, auf dem die ganze Hoffnung des Predigerordens beruhe" („sacram ponit ancoram").

Speisen und die Abschaffung der Beschneidung durch Paulus. Die bescheidenen Einwendungen Rychards gegen diese scholastische Beweisführung kamen dem überwältigenden Redestrom Hochstratens gegenüber nicht zur Geltung; dieser hörte ihn kaum an und war nur beflissen, sein Licht leuchten zu lassen, so daß Rychard urteilte, man könne aus der Art, wie jener mit der heiligen Schrift umspringe, seine Gesinnung und Bildung [1]) trefflich erkennen. Wenn er ihn dann schildert als „überaus formgewandt, findig, redselig und eifrig bedacht, seinen Standpunkt zur Geltung zu bringen“ [2]), so entspricht diese höfliche Charakteristik vollkommen dem Bilde des oberflächlichen, selbstgefälligen und unduldsamen Polterers [3]), wie es unsere Flugschrift zeigt, nur daß hier durch all den Wortschwall stets der grimmige Fanatismus des Ketzerrichters hervorbricht.

In diesem Geist und Stil ist nun auch die dem „Breve“ zeitlich am nächsten stehende Streitschrift Hochstratens gegen das Luthertum gehalten, die schon erwähnte Auseinandersetzung mit Lonicerus „über die Verehrung und Anrufung der Heiligen“. Wenn man diese nach Anklängen durchsucht, die den hier geführten Beweis seiner Autorschaft zu verstärken geeignet sind, so muß man sich von vornherein darüber klar sein, daß ein theologischer Fachmann und gewandter Apologet wie er nicht nötig hatte, sich selbst auszuschreiben oder wörtlich zu wiederholen.

---

1) „mentem et sapientiam Hochstratii ...“. „quam bene sentiat cum sacris literis“.

2) „totus est rotundus, ingeniosus et mira suaviloquentia praeditus ad suam aream parandam nulli secundus“. A. a. O. S. 354 ff.

3) Jos. Schmidlin (Gesch. der deutschen Nationalkirche S. Maria dell' Anima in Rom. Freiburg 1906. S. 263 f.) urteilt, daß H. „zwar durch seine Schroffheit und Vehemenz wider die Humanisten der Kirche allerhand Verlegenheit bereitete, gegen Luther aber die Waffen der Gotteswissenschaft nicht ungeschickt anwandte“; geradezu komisch wirkt es, wenn er Aleander, der sich als Gesandter des Bischofs von Lüttich in dem Buche der Bruderschaft der „Anima“ einschrieb, diesen Venetianer, der sich offen als Todfeind deutschen Wesens bekennt, und Hochstraten mit Luther auf eine Stufe stellt: „daß es beiden Kämpen an deutschnationalem Sinne ebensowenig gefehlt hat als ihrem Gegner, legen ihre Einträge in unserm Buche nahe“.

Daß ihm aber bei Wiederholung ihm besonders wichtiger Punkte auch manche gerade ihm geläufige Ausdrücke wieder unterlaufen würden, findet sich hier bestätigt. In der eigentlichen Abhandlung, in deren erstem kürzeren Teile „die Beweise der alten Ketzer widerlegt" werden, während der Hauptteil sich ausschließlich mit dem Eßlinger Prädikanten beschäftigt, ist von Luther nur beiläufig die Rede; wohl aber ist die Einleitung mit der Überschrift: „Ecclesiasticae reformationis rectus ordo" eine scharfe Absage an das von Luther unternommene Werk der Kirchenbesserung. Und wie er im „Breve" gegen Luthers Auffassung der christlichen Freiheit eifert, der damit „das schöne Antlitz der Kirche entstellt" habe [1]), so heißt es hier: „Pari ... studio omnes Christianam optant tueri libertatem, dolentes pariter, venustissimam illam ... ecclesiae faciem usque adeo modo esse conspurcatam ...". Er stellt dann fest, daß Luther, indem er durch den Abfall vom Glauben den Weg zu einer Reform der Kirche suche, der Herrschaft des Teufels verfalle („servituti diabolicae necesse est maneant addicti"), und nun fällt ihm wieder eine Kraftstelle aus der lateinischen Fassung des Wormser Edikts ein: „prorsus igitur execrandi sunt, qui omnium fere haeresium in unam quasi sentinam congestam colluviem [2]) — Lutheranam dico perfidiam — sectantes, dei ecclesiam reformare simulant". Es folgt dann eine weitere Anspielung auf dieses Gesetz des Kaisers, der damit, von göttlicher Eingebung geführt, unzweideutig bekundet habe, daß die von den Lutheranern betriebene Reform der Kirche weit verschieden sei von der an sich notwendigen Besserung des Glaubens und der Sitten („fidei

1) Opp. var. arg. VI, 483: „pulcherrimam ecclesiae faciem ... deformare ...". Auf der zweiten Seite des „Dialogus" heißt es, daß die Lutheraner „spurco ore et sacrilega lingua" die Verehrung der Mutter Gottes ablehnen, die auch nur ein Weib sei wie andere Weiber, im „Breve" p. 482, daß Luther „impudenti ore ac sacrilega lingua" den Konzilien widerspreche; im „Wormser Edikt" aber hatte Aleander gesagt: „ubique mordet et impuro sceleratoque ore lacerat ...". Cochläus l. c. p. 331, 8.

2) „quamplurimorum haereticorum damnatissimas haereses ... in unam sentinam congesserit ...". Cochläus l. c. p. 331, 33 sq.

nuper collapsae restauratione"). Denn die unerläßliche Voraussetzung für die Rettung des Sünders ist der wahre Glaube. Daher brauche man an der Hebung des Klerus, dessen Verderbnis allerdings groß sei [1]), nicht zu verzweifeln, solange er seine Verirrungen nicht damit verteidige, daß er derartige Verbrechen für ihm erlaubt halte und darin also den rechten Glauben bewahre. Doch könne man niemanden zur Ehrbarkeit der Sitten zurückführen, der den Glauben verloren habe, wie man an dem Beispiel der Lutheraner sehen könne, die den Heiligen die hergebrachte Verehrung verweigern, „sacras imagines exterminant, virgines deo dedicatas monachis matrimonialitur iungunt" usw. Mit ähnlichen Worten zählt er im „Breve" die Verbrechen Luthers auf, der sich nicht scheue, „sacras imagines ... confringere", die Nonnen aus den Klöstern zu locken („consecratas Christo virgines; Christo dicatas virgines") und die Priester mit Buhlerinnen zu verheiraten [2]). Und auch diese Verbrechen (scelera) führt er auf den falschen Begriff der christlichen Freiheit zurück [3]), der die Lutheraner überdies zur Auflehnung gegen jede Obrigkeit führe. Da nun bei ihrem Unglauben die Einsicht in ihre Schuld ausgeschlossen, sie selbst also unheilbar seien, so ergebe sich auch daraus, wie löblich der Entschluß des Kaisers sei („quam sancte decreverit sacra imperialis Maiestas"), vor allem — durch Ausrottung der Ketzerei auf Grund des Wormser Edikts — den wahren Glauben wiederherzustellen, um dann freier, sicherer und wirksamer an die Besserung der Sitten in der Kirche herantreten zu können.

Nicht ohne kirchenpolitische Bedeutung ist nun auch die Widmung dieser Schrift an den Erzbischof von Köln, Grafen Hermann von Wied, durch seinen „servulus devotissimus". Hochstraten berichtet, wie er die Anregung zum Schreiben selbst empfangen habe durch das Buch eines „Lutheranae vesaniae

1) „Quamquam autem in clero grandis sit per simoniam, per adulteria, per alia quoque crimina morum corruptio, ...". Bl. a 2b.

2) Opp. var. arg. VI, 482. 488.

3) „denique christianae libertati fidentes nulli superioritati parere curant". Bl. a 2b.

alumni“ gegen die Verehrung der Heiligen, zu der Widmung jedoch durch die Beobachtung, daß der Erzbischof ein „besonders eifriger Verehrer der Heiligen“ sein müsse, da er in diesem Jahre zu der üblichen Prozession zu Ehren der in Köln ruhenden Leiber der Heiligen noch eine zweite ähnliche Feier hinzugefügt und dieser zu großer Erbauung der Gläubigen selbst beigewohnt habe [1]). Indessen war der Erzbischof weit davon entfernt, den aufrichtigen Beifall dieser mönchischen Fanatiker zu besitzen; vielmehr müssen wir in dieser literarischen Huldigung aus Anlaß eines untergeordneten Vorganges den Versuch des Ketzermeisters erblicken, sich an den Kirchenfürsten heranzudrängen, um dessen gegenreformatorischen Eifer zu beleben. Denn bisher hatte es Hermann von Wied in dieser Hinsicht gar sehr an sich fehlen lassen. Nicht nur daß er aus eigenem Antrieb keinerlei Schritte zur Veröffentlichung des Wormser Edikts und zur Verfolgung der kirchenfeindlichen Literatur unternommen hatte [2]), es hat sich auch beweisen lassen, daß er während des Wormser Reichstags eine entschieden ablehnende Haltung gegen die von Aleander betriebenen Verfolgungsmaßregeln bekundet hat. Er selbst hat später in mehreren Streitschriften seinen Gegnern im Domkapitel erklärt, daß er das Wormser Edikt nicht gutgeheißen und auch die Verdammung Luthers durch das römische Prozeßverfahren schon damals nicht gebilligt habe. Aber er hat sogar in dem für die Vertreter des Papstes schwierigsten Augenblicke, als die Reichsstände soeben ein zweites Verhör Luthers vor ihrem Ausschusse durchgesetzt hatten, einen scharfen Vorstoß gegen die Kurie unternommen. Am 22. April 1521 übergab er dem mit der Abfassung der Beschwerden über die Mißbräuche und Übergriffe der päpstlichen Verwaltung betrauten Ausschusse eine geharnischte Denkschrift, in der sein streitbarer und rechtskundiger Kanzler die schlimmen Erfahrungen zusammengestellt hatte, die man bei der erzbischöflichen Regierung mit den kurialen Behörden gemacht hatte [3]).

1) Bl. a 3a.

2) Kalkoff, Aleander gegen Luther S. 51.

3) Deutsche Reichstagsakten. Jüng. Reihe. II, 704—718. Dazu meine Arbeit über „Die Anfangsperiode der Reformation in Sleidans Kommen-

Diese charaktervolle Schrift, die sich zu einigen hochpolitischen Forderungen erhob, die für die Organisation einer künftigen deutschen Nationalkirche wichtig werden konnten, fand bei den Mitgliedern des Ausschusses gebührende Beachtung, wenn auch die „Beschwerden der deutschen Nation" auf dem Wormser Tage nicht zum Abschluß und somit auch nicht zur weiteren Verhandlung mit Kaiser und Papst gelangten. Doch darf man als sicher annehmen, daß der Nuntius und seine Hintermänner von der Richtung Hochstratens über diesen bedenklichen Seitensprung des Kölner Erzbischofs unterrichtet waren; und wenn sie sich auch peinlich davor hüteten, der Öffentlichkeit gegenüber Ärger oder Mißtrauen zu zeigen, so versteht man doch nun erst, wie Hochstraten in seiner Zuschrift an Hermann von Wied klüglich eine gewisse Reformbedürftigkeit des Klerus zugeben mußte, um nur im übrigen den schwierig gewordenen Kirchenfürsten auf dem rechten Wege zu erhalten. Hochstratens früher Tod bewahrte ihn vor der Erfahrung, daß der Erzbischof den „rectus ordo ecclesiasticae reformationis" schließlich doch in der Verbindung mit den Lutheranern und auf Grund der evangelischen Lehre suchen sollte. Aber zugleich läßt sich auch schon erkennen, wie aus den Gesinnungsgenossen Hochstratens an der Kölner Universität und des durch Aleanders Vermittlung gewonnenen späteren Dompropstes Grafen Georg von Wittgenstein im Domkapitel die Phalanx der Gegner sich bilden konnte, die dann im Bunde mit dem Kaiser das Reformwerk des ehrwürdigen Greises zum Scheitern brachte.

Während nun der Kurfürst Friedrich und Luther selbst das rohe Machwerk schließlich doch keiner Antwort würdigten, machte es am erzbischöflichen Hofe in Halle einen so peinlichen Eindruck, daß man sich, obwohl anscheinend ebenfalls von der Unechtheit überzeugt, doch zu einem Protest in Rom entschloß. Denn dem erwähnten Schreiben des Statthalters von Halberstadt, Livin

---

tarien", besonders den Exkurs über die Beschwerdeschrift des Erzbischofs von Köln. Zeitschr. f. d. Gesch. des Oberrheins. Neue Folge. XXXII, 429 ff.

von Veltheim, ist ein offiziöser Charakter beizumessen. Die Stelle, die den Kardinal Albrecht empfindlich getroffen haben muß, ist auch leicht herauszufinden: Hochstraten erklärt [1]), daß der Angriff auf die Priesterherrschaft dadurch nicht gerechtfertigt werde, wenn die Lutheraner wegen der allzu harten Regierung einiger Oberhirten eine Kirchenspaltung erregen zu müssen glaubten oder durch die Feigheit oder Böswilligkeit anderer (ob ... quorundam pastorum seu ignaviam seu malitiam) sich dazu ermutigt fühlten. Das war eine bitterböse Anspielung auf die klägliche Rolle des Erzbischofs während und nach der Trierer Fehde, auf seine zweideutige Haltung gegenüber der Wittenberger Neuerung, die nach dem Breve sich schon auf die gesamten niederdeutschen Lande, also auch auf die Kirchenprovinz Magdeburg und die Diözese Halberstadt ausgedehnt haben sollte. Und so mußte denn Livin von Veltheim bei dieser mißbräuchlichen Deutung des kurfürstlichen Titels einsetzen und den Kurialen klarmachen, daß der Wettiner als „Herzog von Sachsen" doch nur einen kleinen Teil des Sachsenvolkes zu seinen Untertanen zähle und somit gar nicht in der Lage sei, den ganzen Stamm vom wahren Glauben loszureißen [2]); wohl aber könne man diese trotzigen Sachsen durch derartige Beschuldigungen auf den falschen Weg treiben, während sie und ihre Fürsten bisher den Ketzern mit der gebührenden Verachtung und strengen Strafen begegnet seien [3]).

Die Antwort Aleanders ist uns nicht erhalten, und es wäre auch zwecklos, über ihren Inhalt Vermutungen zu äußern. Das aber ist sicher, daß Hochstraten in der immerhin bedenklichen Rolle des Fälschers aufgetreten war, um durch die Aufsehen er-

1) Opp. var. arg. VI, 489.

2) Vgl. die Stellungnahme Spalatins zu dieser Beschuldigung, Wülcker-Virck S. 613.

3) Balan l. c. Sehr hübsch hat M. Spahn in seiner oberflächlichen Manier (vgl. meinen „Capito im Dienste Albrechts von Mainz". Berlin 1907. S. 46 ff.) die Klage der Flugschrift über die „elend verführten Sachsen" mißverstanden: Cochläus könne allerdings nicht der Verfasser sein, denn dieser „fühlte zu sehr als Süddeutscher", als daß er „sich zu einem so ausschließlichen Lobpreise der Sachsen — mit jener Reminiszenz an Karl d. Großen — verstanden hätte". Joh. Cochläus S. 105 Anm.

erregende Form ſeiner gleichzeitig auch in der Volksſprache veröffentlichten Flugſchrift in weitere Kreiſe eine Erregung hineinzutragen, unter deren Druck der Beſchützer Luthers ſich in letzter Stunde noch zu deſſen Preisgebung entſcheiden ſollte, und, wenn er ſich nicht fügte, die Rache der katholiſchen Mächte zu beſchleunigen. Während ſonſt die Fälſchung päpſtlicher Briefe mit verſchärfter Todesſtrafe bedroht war, durfte er darauf rechnen, daß die Kurie in dieſem Falle das Mittel als durch den Zweck entſchuldigt anſehen würde. Und heute wird man ihm dieſen Ruhmestitel beim Abdruck ſeiner Werke im „Corpus catholicorum“ nur dann ſtreitig machen können, wenn es gelingt, die Flugſchrift mit mindeſtens ebenſo „ſtichhaltigen“ Gründen einem anderen renommierten Apologeten zuzuweiſen.

2.

Luther als Bibelüberſetzer in dem Deutſchen Pſalter von 1524—1545.

Von

Pfarrer D. **Adolf Riſch** in Landau (Pfalz).

In Luthers Deutſchem Pſalter kommen alle Vorzüge des gewaltigen Bibelüberſetzers, die ſich in anderen Bibelteilen manchmal nur keimhaft hervorwagen, zur vollen Entfaltung. Er findet nicht nur klare deutſche Worte für den wiſſenſchaftlich ermittelten Sinn des Grundtextes. Die einzelnen Pſalmen, ihm vertraut von Jugend auf, waren in ſeine Seelenkämpfe und, eingebettet in die kirchlichen Gebete, auch in ſein Gebetsleben verflochten. Sie waren durch ſein perſönliches Innenleben hindurchgegangen. Dadurch gelangte in ſeiner Pſalmenverdeutſchung innerſtes perſönliches Erleben zum unmittelbaren Ausdruck. Das perſönliche Erleben, das in den anderen deutſchen Bibelteilen nur als leiſer

Unterton mitklingt, gibt dem Deutschen Psalter seine warme Innigkeit und sein grunddeutsches Gepräge. Ist er doch in diesem Weltkriege wie kaum ein anderer Bibelteil für unser Volk eine Quelle der Kraft und des Trostes geworden. In ihm findet das deutsche Gemüt ausgesprochen, was es bewegt.

Welchen Anteil hat nun am Deutschen Psalter 1) Luthers unerbittlicher Ernst in der wissenschaftlichen Erhebung des Wortsinnes aus dem Grundtext, 2) das innere Erlebnis und 3) seine Fähigkeit, für seine Gedanken klaren, packenden Ausdruck in der deutschen Sprache zu finden. Auf diese drei Fragen sucht die nachfolgende Untersuchung eine Antwort zu geben. Wir müssen dabei für die wissenschaftliche Forschung auseinanderreißen, was sich in jedem einzelnen Fall als ein geschlossener, einheitlicher Vorgang darstellt. Doch ermöglicht uns die neueste Erschließung wertvoller Quellen zum wissenschaftlichen Verständnis von Luthers Deutscher Bibel in der kritischen Weimarer Lutherausgabe [1]) die erfolgreiche Durchführung einer Untersuchung im angedeuteten Sinn. Wir sind nämlich in der glücklichen Lage, aus der trefflichen Druckwiedergabe der Handschrift Luthers in Band I und II der Deutschen Bibel mit allen Streichungen und

1) D. Martin Luthers deutsche Bibel 1522—1546. Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger. 1. Band: Luthers eigene Niederschrift der Bibelübersetzung (von Richter 8 bis Hoheslied). 1906, XXIII u. 639 S. — 2. Band: 1) Luthers eigene Niederschrift der Bibelübersetzung (Bruchstücke aus den Propheten und Apokryphen), 2) Bibliographie der Bibeldrucke von 1522—1546. 1909, XXVIII u. 727 S. — 3. Band: 1) Abdruck der handschriftlichen Eintragungen Luthers im Kunheimschen Psalter, 2) Text des Revisionsprotokolls zum Psalter von 1531, 3) Text der Bibelrevisionsprotokolle von 1539—41 und der handschriftlichen Eintragungen Luthers in die Druckausgabe eines Alten Testaments von 1539/38 (von 1 Mos. 1 bis Psalm 150). 1911, LXII u. 580 S. — Der 4. Band soll den Schluß der Protokolle und handschriftlichen Eintragungen Luthers bringen. — Der deutsche Text der Psalterausgaben von 1524—1545 mußte aus Bindseil-Niemeyer, D. Martin Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe kritisch bearbeitet (1848, 3. Teil) entnommen werden. Für feinere sprachliche Untersuchungen, um z. B. das Verhältnis der beiden ersten Psalterdrucke aus dem Jahre 1524 zu untersuchen, reicht diese schätzenswerte Ausgabe nicht aus.

Verbeſſerungen bei drei Viertel der Pſalmen — es fehlen in der Handſchrift Pſalm 48, 3 bis 80, 8 und Pſalm 95, 5 bis 109, 1 — die Entwicklung des Textes vom erſten Entwurf bis zur Ausreifung der Druckgeſtalt zu verfolgen. Die vielen Streichungen und Verbeſſerungen geſtatten wertvolle Rückſchlüſſe auf die treibenden Kräfte in der Seele des Bibelüberſetzers. Doch mit der erſten Drucklegung war die Geſtalt des Deutſchen Pſalters noch keineswegs abgeſchloſſen. Luther fand in den verſchiedenen Neuauflagen noch Zeit und Gelegenheit zu durchgreifender Umarbeitung. So erfuhr unſer Pſalter eine langſame, allmähliche Ausreifung. Einblicke in das, was Luthers Seele 1531 bei der Umgießung des Deutſchen Pſalters in ein Andachts- und Gebetbüchlein für das deutſche Volk bewegte, gewährt uns Band III der Deutſchen Bibel. Er enthält die Aufzeichnungen, die ſich Luthers Freund und Gehilfe Rörer bei den Beratungen machte, in denen Luther 1531 den Wortlaut für eine völlige Neubearbeitung mit ſeinen Freunden feſtſtellte. Auch Aufzeichnungen Rörers über eine Durcharbeitnng des deutſchen Textes aus dem Jahre 1540 ſind erhalten; doch tragen ſie wenig für unſere Frage aus.

Wir ſtellen unſerer Unterſuchung einen knappen Überblick über die Geſchichte des Deutſchen Pſalters und eine Auswahl von Quellenſtücken zur Entwicklung des Deutſchen Pſalters voraus; die genannten teueren Quellenwerke dürften ja nur wenigen zugänglich ſein [1]).

---

1) Als wertvolle Literatur neben den geſchichtlichen Handbüchern über Luther und ſeine Theologie ſei noch genannt: Preuß, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Leipzig 1901. Über die Anfänge der wiſſenſchaftlichen Beſchäftigung Luthers mit dem Bibeltext hat Meißinger eine anregende, aber nach keiner Seite hin erſchöpfende und ausgereifte Diſſertation „Luthers Exegeſe in der Frühzeit“ (Leipzig 1911) veröffentlicht. — Über die neuen Quellenwerke mit der Veröffentlichung der Handſchrift Luthers und den Aufzeichnungen Rörers hat der Herausgeber der letzteren Lic. Reichert in den „Religionsgeſch. Volksbüchern“ IV, 13, 1910 „D. Martin Luthers deutſche Bibel“ geſchrieben. Vgl. dazu ferner: Riſch, Feſtſchrift zur Jahrhundertfeier der Priv. Württ. Bibelanſtalt 1912, S. 18—40 und derſelbe: „Neue kirchl. Zeitſchrift“ 1911, Heft 1—3: „Welche Aufgabe ſtellt die Lutherbibel der wiſſenſch. Forſchung?“ — Über die ſprach-

Bei den Quellenproben ist ein genauer Abdruck aus D. Martin Luthers Deutscher Bibel, Band I und III, und Bindseil gegeben. Nur in der Interpunktion ist gelegentlich eine Änderung gewagt. Dagegen ist in den nachfolgenden Untersuchungen bei Belegen, besonders aus Rörers Aufzeichnungen, der Verständlichkeit halber, zuweilen eine Übertragung der sprunghaften Andeutungen aus der latein-deutschen Mischsprache in klare hochdeutsche Sätze versucht.

1. Geschichtlicher Überblick.

Außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung liegt die noch nicht völlig klargestellte Entwicklung des Schriftverständnisses bei Luther. Von der kirchlichen Gebundenheit, wie sie in den Dictata super psalterium von 1513 bis 1516 (Weimarer Luther-Ausgabe, Band III—IV) trotz durchbrechender reformatorischer Erkenntnisse und mancher treffender Einzelbeobachtungen vorliegt — die wissenschaftliche Erhebung des Wortsinns tritt hier hinter der Auslegung nach dem „vierfachen Sinn" ganz zurück (s. Einleitung, Band III, S. 11), und von geschichtlichem Verständnis ist noch keine Spur —, hat sich Luther langsam freigemacht (s. Preuß a. a. O., S. 96—102). Noch wesentlich in den alten Bahnen bewegt sich die volkstümliche Erbauungsschrift: „Die sieben Bußpsalmen 1517" (Weim. Ausg. I, S. 154—220). Zugrunde liegt hier noch der als inspiriert gedachte lateinische Vulgatatext mit kaum nennenswerten zaghaften Verbesserungen nach Hieronymus und Reuchlin. Das Bibelwort bedarf für den Laien zu seinem richtigen Verständnis noch notwendig der Auslegung. Immerhin offenbart sich in diesem Unternehmen doch schon keimhaft der Grundtrieb, der in Luther den Gedanken einer Bibelverdeutschung für das Volk zum Durchbruch brachte. Die Ahnung, daß auch ein Laie die Bibel — entgegen der kirchlichen Anschauung — mit Gewinn lesen könnte, dämmert hier Luther in dem Vorwort schon auf: „Es hat mir

liche Seite vergl. die treffliche Dissertation von Keyßner, Die drei Psalterbearbeitungen Luthers von 1524, 1528 und 1531. Meiningen 1890. Erst während des Drucks erschien W. Walther, „Luthers Deutsche Bibel", Berlin 1917 (s. meine Besprechung in dieser Zeitschrift, 1918).

doch nicht geziemt, ſo nieder die Chriſten zu achten oder (zu) zweifeln, daß Chriſtus alſo nahe bei ihnen ſei, er werde ihnen wohl ſagen, wie ſie das alles ausrichten ſollen [= den Pſalter richtig verſtehen und anwenden ſollen]. Meine Vermeſſenheit aber, die Pſalmen auszulegen, ſonderlich ins Deutſch, befehle ich frei in eines Jeden Gutdünken zu urteilen."

Die 1519 begonnenen operationes in psalmos (Pſalm 1—22) erweiſen einen gewaltigen Fortſchritt zu einem ſelbſtändigen, wiſſenſchaftlichen Verſtändnis des Grundtextes. Zwar legt er auch noch hier nach kirchlichem Herkommen den Vulgatatext zugrunde; aber er iſt ihm nicht mehr die gottgegebene Form des Bibelwortes; er zieht reichlich den Grundtext zu Rate und übt Kritik an der Vulgata, ja ſelbſt an der genaueren Überſetzung des Hieronymus (z. B. Pſalm 17, 3). Es beginnt der Aufſtieg zu einem wiſſenſchaftlichen Verſtändnis des Grundtextes. Auch die Ausdeutung nach dem mehrfachen Schriftſinn tritt in den Hintergrund (vgl. die Einleitung zu Pſalm 19); Anſätze zu einem geſchichtlichen Verſtändnis regen ſich. Doch urteilt Luther ſpäter, daß die hebräiſche Grammatik noch nicht ganz darin ſei. Kennzeichnend für das perſönliche Verhältnis Luthers zu dem Pſalmworte iſt ſein Urteil in der Einleitung: 'hic (liber) non modo docet, sed et modum et usum tradit, quo verbum impleamus et exemplum imitemur ... Spiritus dei ... nobis et verba et affectus praeparat hoc libro, quibus patrem coelestem alloquamur et oremus de his, quae in reliquis libris [biblicis] facienda et imitanda esse docuerat.' Hier wird ſchon dem rein religiöſen Verſtändnis und vor allem der Auffaſſung des Pſalters als des von Gott gegebenen Gebetbuchs der Chriſtenheit das Wort geredet. Man vergleiche dazu das Schlußwort des deutſchen Pſalters von 1525 (Bindſeil, VII, S. 330) und die Vorrede von 1528 (Bindſeil, VII, S. 319): „Was iſt aber das meiſte im Pſalter, denn ſolch ernſtlich Reden in allerlei ſolchen Sturmwinden? Wo findet man feinere Worte von Freuden, denn die Lobpſalmen oder Dankpſalmen haben? Wiederum, wo findeſt du tiefere, kläglichere, jämmerlichere Worte von Traurigkeit, denn die Klagepſalmen haben?"

Als sich Luther zu dem Werke der Bibelverdeutschung entschloß, traute er dem einfachen Wort solche Kraft und Klarheit zu, daß der schlichte Mann im Volke aus ihm Gottes Willen richtig erkennen könne. Damit war im Grundsatz mit der mittelalterlichen Bibelauffassung und der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn gebrochen, der große Wert einer wissenschaftlichen Erhebung des Wortsinnes aus dem Grundtexte sichergestellt, aber auch die Notwendigkeit eines vertieften, religiösen Verständnisses der Heiligen Schrift vom Standpunkt der christlichen Gemeinde aus gegeben. Dem letzteren Ziele dienen die Einleitungen und Randglossen.

Ehe Luther an die zusammenhängende Übersetzung des Psalters für seine Deutsche Bibel kam, hatte er 1521 von der Wartburg aus Psalm 68 (s. Probe). 119. 37. 10 (s. Probe) ausgehen lassen. Sie sind aus dem Grundtext übersetzt und mit Erklärungen versehen. Das Betbüchlein (1522) enthält die Übersetzung von Psalm 12 (s. Probe). 67. 51. 103. 20. 79. 25. 10, ebenfalls aus dem Grundtext.

Die Übersetzung des Psalters begann Luther frühestens Dezember 1523, wahrscheinlich erst Anfang 1524. Wir sind in der glücklichen Lage, die eigenhändige Niederschrift dieser Übersetzung nach Band I der Deutschen Bibel benutzen zu können. Zuerst erschienen die Psalmen deutsch in der Sonderausgabe, wohl schon im Mai 1524; doch dürfte (nach Deutscher Bibel I, S. XIV) der unmittelbare Abdruck der Handschrift in dem 3. Teil des Alten Testaments (Hiob — Prediger Salomo) vorliegen, der erst September/Oktober 1524 abgeschlossen war. Diese Ausgabe wurde nur noch einmal 1525 aufgelegt; sie besserte Versehen, holte einige Auslassungen (Psalm 119, 8; 136, 7 und 10) nach, brachte aber nur wenig freie Textänderungen (Psalm 80, 4 für „hole uns" wider „tröste uns"). Dagegen offenbart die zweite kleine Sonderausgabe des Psalters 1528 schon deutlich tastende Versuche, dem Psalter ein grunddeutsches Sprachgewand zu geben. Die Randbemerkungen Luthers in seiner Handausgabe dieses Drucks (in dem sogenannten Kunheimschen Psalter), die er sich wohl zwischen 1528 und 1531 machte, beweisen, daß er

ſtändig an dieſem Plane weiterarbeitete. Die kurzen Randbemerkungen ſind in der „Deutſchen Bibel“ III, S. LI—LXII abgedruckt. Sie beweiſen ſein Bemühen um ein beſſeres Verſtändnis und durchſichtigeres Sprachgewand.

Jedenfalls wollte er die Zeit auf der Coburg während des Augsburger Reichstags (1530) für die Durchführung dieſes Unternehmens ausnutzen, „dem Pſalter, den Propheten und dem Äſop ein Hütte bauen“ (Enders, Luthers Briefwechſel VII, S. 303). Doch reichte die Zeit nur zu wertvollen Vorſtudien, die er ſeinem jungen Gehilfen Veit Dieterich in die Feder diktierte; ſie ſind uns unter dem Titel: „Ennarationes in psalmos“ (Pſalm 1—25) in derſelben latein-deutſchen Miſchſprache wie Rörers Aufzeichnungen überliefert, inhaltlich mit ihnen nahe verwandt; ſie können oft als wertvolle Erläuterungen zu den dunkeln Andeutungen Rörers herbeigezogen werden.

Erſt im Jahre 1531 (von Mitte Januar bis Mitte März) konnte Luther endlich ſeinen Plan unter Beihilfe ſeiner Freunde Melanchthon, Aurogallus (der Hebräer), Creuziger, Jonas verwirklichen. Rörer war dabei ſicher nur als eine Art Protokollführer anweſend. Seine Aufzeichnungen über dieſe Bibelſitzungen ſind eine Quelle von unſchätzbarem Werte. Er hatte dann die Drucklegung zu überwachen. Die neue Pſalterausgabe von 1531 darf füglich eine ganz neue, freiere Bearbeitung genannt werden. In ihr iſt der Deutſche Pſalter zu einem wunderbaren Denkmal der Kraft und Schönheit deutſcher Sprache ausgereift. Luther hat an dieſem Wortlaut in ſeinen 12 Ausgaben der Vollbibel und 8 weiteren Sonderausgaben des Pſalters nur wenig mehr geändert. Während der Erſtausgabe der Vollbibel 1534 in den meiſten bibliſchen Büchern eine ſorgfältige Durchſicht vorausging, fand er am Pſalter wenig zu beſſern. Auch die letzte Durchſicht der Bibel (1539/41), über die uns Rörer auch eingehende Aufzeichnungen aufbehalten hat (Deutſche Bibel III, S. 521—577), hinterläßt beim Pſalter auffallend wenig Spuren. Und doch dürfte kaum an irgendeiner Neuauflage die nachbeſſernde Hand Luthers ganz fehlen. In ſeiner Deutſchen Bibel ſteckt eine volle Lebensarbeit.

Unsere Untersuchung wird die der zusammenhängenden Bibelverdeutschung vorangehenden Übersetzungsversuche nur gelegentlich heranziehen; die Proben zu Psalm 6, 12, 68 dürften im wesentlichen genügen; sie wird sich in erster Linie an die Ausgabe von 1524 (und zwar die im 3. Teil des Alten Testaments) und ihre handschriftliche Vorlage (als **H** bezeichnet), ferner an die Ausgabe von 1528, aber als wichtigste an die von 1531 mit den Aufzeichnungen Rörers (als **R** bezeichnet) halten. Die Ausgabe von 1541 mit Rörers Aufzeichnungen kommt nur selten in Betracht.

2. Quellenstücke.

Psalm 6, 5—8. 1) Bußpsalmen von 1517: Ach got, keer erwider und erloße meine seel, mach mich selig (adder gesund) umb deiner barmhertzigkeit willen. (5) Dan in dem tode ist niemant der dein gedenkt, aber yn der helle wehr wirt dir lob und danck sagen? (6) Ich byn geengstet yn meinem sufftzen, ich wil alle nechte waschen mein bett und mit meinen threnen begissen mein lager. (7) Mein angesicht ist gantz vorwustet vor grym. Ich bin veraldt under den die alle meine feinde synd. (8) Weychet von myr alle, die yr do wirket das nit recht ist.

2) Handschrift (1523/24) [1]:

(5) Wende dich Herr und reys eraus errette meyne seele hilff myr umb deyner barmhertzigckeyt willen.

(6) Denn ynn dem tod gedenkt man deyn nicht wird deyn nicht gedacht. Wer will dich dyr ynn der hellen dancken?

(7) Ich hab mich geerbeytet mit (meynem) sufftzen. Ich schwemme

3) Text von 1528/45 (nach Bindseil):

(5) Wende dich Herr, und errette meine Seele, Hilff mir um deiner Güte (1524) willen.

(6) Denn im Tode gedenckt man dein nicht, Wer wil dir in der Helle dancken?

(7) Ich bin so müde von seufftzen (seit 1531)

1) In den Quellenstücken hier gebe ich den ursprünglichen Entwurf in der Handschrift, der getilgt ist und über welchem Verbesserungen geschrieben sind, in Petitdruck, nachträgliche Besserungen mit roter Tinte sind in Klammern gesetzt, spätere Änderungen mit Zeitangabe in Sperrdruck.

meyn bette alle die die gantze nacht und weyche mit (meynen) threnen meyn lager.

(8) Meyn andlitz geberde geſtallt iſt vermottet, verſtellet, ſcheußlich, ungeſtallt worden verweſet fur (dem) zorn dei, und iſt allt worden; weyl michs alles engeſtet denn ich allenthalben geengſtet werde.

(9) Weichet von myr alle ubelthetter.

Ich ſchwemme mein Bette die gantze nacht, und netze (1531) mit meinen threnen mein Lager.

(8) Meine Geſtalt iſt verfallen (1531) für trawren (1528), und iſt alt worden, denn ich allenthalben geengſtet werde.

(9) Weichet von mir alle Ubeltheter.

4) Rörers Aufzeichnungen dazu ſind ſehr kurz und dunkel. Zu Vers 7: Wie hab ich mich zeplagt, zeſchrieen, zubuſt mit dem Kinde! Ich hab mich ſo mude geſeufftzt dicitur germanice. Id est, ich hab im ſchweis gelegen vor angſt. Vult dicere: habeo sudorem anglicum. Eſſen netzen, (?) ſpringen timore, ſprengen retransiliam ut Ebraeus. Werd einer graw davon. Ista tentatio zeigt an, daß er vor dem netz (?) geweſt iſt.

Pſalm 10, 1—6. 1) Überſetzung aus der Schrift bulla coenae domini 1522: (1) Herre, warumb wirſtu ßo ferne abtretten und dich vorpergen zu den zeytten der widderwertickeit. (2) Der gotloß wird hofertig ſein und vorprennen die armen; ſie fallen auff yhren mutwillen, was ſie nur erdencken. (3) Denn der gotloße lobet, was da iſt nach Luſt und der geytzige benedeyet und leſtert gott. (4) Der gotloße fur ſeynem auffgeblaßen tzorn fragt nach niemants; auch gott iſt nichts vor eyttel ſeynem mutwillen. (5) Seyn thun engſtet ſich altzeyt nach der hohe. Dein gericht iſt von ſeynem angeſicht. Er reb frey keck gegen alle ſeyne wydderwertigen.

2) Handſchrift (1523/24):

(1) Herr warumb tritteſtu ſo ferne, verbirgeſt dich zur zeit der angſt not?

3) Text von 1528/45 (nach Bindſeil):

(1) Herr, warumb tritteſtu ſo ferne? Verbirgeſt dich zur zeit der not?

(2) Wenn der gottlose hoffertig ist aufftkompt [1. Druck: uberhand kriegt] mus brennen der elend sich leyden der arme. Sie fassen treyben yhren mutwillen, den wie sie erdencken es furnemen.

(3) Denn den der gottlose(n) preyſſet rhümet sich nach luſt seyner seelen wie es yhm geluſt, und der geytzige segnet lobet sich und leſtert den herrn.

(4) Der gottlose, weyl seyn zorn erhobet ist fort geht, fraget er nach niemand, keyn gott ist (ynn allen) nicht bey yrgent seynen anschlegen alle seyne anschlege sind on gott.

(5) Seyn(e) (wege) tun engsten sich (allezeit) ymer dar nach der hohe Er treybt seyn thun ymer dar. Deyne gericht sind (hoch) von seynen Augen von yhm; und er handelt freydig trotzig an mit seynen feynden.

(2) [So lange der Gottlose uberhand hat (1531)] Weil der Gottlose ubermut treybet (1541), mus der Elende leiden (1531) Sie hengen sich an einander und erdencken böse Tück (1531).

(3) Denn der Gottlose rhümet sich seines mutwillens (1531) und der Geitzige segenet sich und leſtert den Herrn.

(4) Der Gottlose ist so stoltz und zornig, das er nach niemand fraget. In allen seinen tücken helt er Gott für nichts (1531).

(5) Er feret fort mit seinem thun jmerdar (1531). Deine Gerichte sind ferne (1531) von jm, Er handelt trötzig mit allen seinen Feinden.

4) Rörers Aufzeichnungen (1531): Das ist der 9. de martyribus, der X. de nobis. Victis tyrannis saevior adest tentatio. (1) 11 versibus quaerulatur. Incendimus domum tuam — ad Gideon. (2) Verderben — weil (so lang) er ym regiment ist, 'überhand hat, mus der arm leiden'. (2b) Es mus culpaliter hie sthen, conqueritur adhuc: ipsi invicem complectuntur sua consilia. Impii se conjungunt et conferunt consilia, sie hengen sich an einander, flechten mit yhren consiliis anschlegen. Sie fassen sich, rüsten sich, Sie haben anschlege, quibus opprimant eos. Sie gehen mit tucken umb und heimlichen practiken. Sie fassen und nhemen yhre tuck fur, die sie machen et consentiunt in, in Summa: Sie halten all

zuſamen — panurgia[1]) tucke — Sie ſchieſſen über ein hauff, Sie faſſen ſich, halten ſich zuſamen; der ſeim bruder ein tucke hat, beweiſt ... (3) Summa: rhumbt ſich ſeines mutwillens, quod bene fecerit. Wen man dem Pabſt ſchon drauet, quod diabolus werd yhn hinfuren, tum ſegnet (er) ſich, contemnit, irridet minas divinas. Ich wils proprie nhemen. 'Es hat, dicit, nicht not'. Wenn man ſchon lang ſchreckt und dramet, ſegnet [er] i. e. putat se esse innocentem, sperat sibi bona et ita docendo et veniendo pugnat contra verbum, laudat se et sibi benedictiones pollicetur. (4) In altitudinem ire, weil ſein Zorn erhoet, fort ghet. Der Gotlos wirfts — gestum significat — Maul auf und fragt nichts dar nach, de pharisaico odio atrocissimo, vor großem, hochem, ſtoltze, zorn. Vult significare: der gotlos iſt ſo ſtoltz und zornig, das er nach niemand fragt. Alle ſeine tucken ſind, das er nach Gott nicht fragt. Inn allen ſeinen tucken hellt er Gott für lauter nichts — Iſt ein ſeer harter pſalm — Er gebe nicht ein heller umb Gott. Extollitur 2 Theſſ. 2. (5) 'Engſtlich treiben', niti ut mulier in partu, es liegt yhm hefftig an, 'ſein Ding, das treibt er' hefftig, engſtlich. Unſers herr gotts ſach leſt er ym treck liegen. [Er] Hellt an, er treibt, leſt ym [= ſich] nicht(s) ſagen, weren, reiſt, fert mit fort und ſein thun ymerdar — Hans mit dem Kopf hindurch: 'mein ſach die notigſt, fein, grecht'. Ebraeus hat yhn fein deſcribirt. Paulus vocat: 'hoc agonzro' [1 Tim. 4, 10 oder nach der Reinſchrift 1 Kor. 9, 24?]. Er ficht, ſtrebt, ringet, er tut ſcheuſlich, er tobet mit ſeinem Ding ymerdar, er ghet mit ſeim Ding hindurch ... ut d. Eck, Georgius dux.

Pſalm 12. 1) Betbüchlein (1522): (1) Der Eylfft Pſalm czu beten umb Erhebung des heyligen Evangelion. (2) Hilff Gott, wie iſt der Chriſtenn ßo wenig worden, und die glewbigen haben abgenommen unter den Leutten. Das macht, man prediget allenthalben unnütze ding. Sie predigen widder yhr gewiſſen,

1) Nach Rörers erhaltener Reinſchrift der Aufzeichnungen (für Pſalm 4 bis 18) iſt panurgia als griechiſche Entſprechung des hebr. מְזִמָּה gewählt.

was man nur gerne höret. Gott wolte außrotten alle glate prediget ... (6) Die weyl denn die armen verwüstet ſind und die dürfftigen ſufftzenn, Will ich mich auffmachen, ſpricht der Herr, Ich wil eyn heyl aufrichten, davon man ſoll freydig widder ſie handelln.

2) Handſchrift (1523/24):

(1) Eyn pſalm David ynn der hoh hoch zu ſingen auff acht ſeytten.

(2) Hilff herr, der die heyligen haben abgenomen und der rechten gleubigen iſt wenig worden unter (den) menſchen kindern.

(3) Eyner redet mit dem andern felſchlich unnutze (ding) und reden aus uneynigem hertzen [eyn iglicher seynes synnes] mit gladten lippen [heucheley] heucheley mit uneynigem hertzen.

(4) Der Herr rotte aus alle gladte zungen [lippen] heucheley ...

(6) Umb verſtorung willen der elenden und ſufftzen der armen Weyl denn die elenden verſtoret ſind und die armen ſuffzen will ich auff, ſpricht der herr. Ich will eyn heyl ſetzen auffrichten, das ſoll freydig mit yhn handeln das getroſt darynn handeln ſoll.

3) Text von 1531/45 (nach Bindſeil):

(1) Ein pſalm Davids (1524) vor (1531) zu ſingen auff acht Seiten.

(2) Hilff Herr, die Heiligen haben abgenommen, Und der Gleubigen iſt wenig (1531) unter den Menſchen kindern.

(3) Einer redet mit dem andern unnütze ding und heucheln (1531) und leren aus uneinigen hertzen (1531).

(4) Der Herr wolte ausrotten (1531) alle Heucheley ...

(6) Weil denn die Elenden verſtöret werden (1531), und die Armen ſeuffzen, wil ich auff, ſpricht der Herr, Ich wil eine Hülffe ſchaffen (1531) das man getroſt leren (1531) ſol.

4) Rörers Aufzeichnungen von 1531 [nach einer Reinſchrift Rörers auf Grund ſeiner Aufzeichnungen [1]), Deutſche Bibel III, S. XXXVIII]: 'Hilff Herr die Heiligen' (ſind dhun). Immi-

1) Die Aufzeichnungen ſelbſt (Deutſche Bibel III, S. 2) ſind knapper, ſprunghafter. Was in ihnen fehlt iſt im folgenden eingeklammert.

nutus est numerus Sanctorum, Alias lauts: die Heiligen ſind Sünder und gebrechlich: tum sonat imminutionem virtutis. Neutraliter wers ſein. Maior est sapientia quam eloquentia, i. e. Sie werden verhümpelt und verſtümpelt, das ir wenig bleiben. 'Gleubigen' = Die rechtſchaffen. (3) 'Unnutze ding' lere. 'Ex corde et corde' (i. e. loquuntur dolose) ex duplici corde. (Eitel falſche hertzen) significantur sectae et dissidia ('Labia' adulatricia Eulogias. Röm. 16. (4) 'linguam magniloquam' Christologias). Der Herr wolt ausrotten alle heuchelpredigt vel heuchley (quae sequitur impiam doctrinam) ... (6) Promissio: 'will ich auff', de doctrina loquitur. Ego dabo verbum et doctores virtute multa, qui cum fiducia praedicabunt. *Puah*: on ſchew reden, (Ut in deuteronomio) falsus testis confidenter loquitur i. e. Man ſol freidig on ſchew predigen (Ut de Apostolis scribitur Act. 4. Virtute multa etc. Vult dicere): Ich wil ein helffepredigt, helffelere oder heilwort ſtiften oder eine hulffe ſchaffen, die getroſt leren ſoll. Pulcherrima promissio.

Pſalm 23. 1) Handſchrift (1523/24):

(2) Er hat mich laſſen Er leſſt mich weyden ynn der wonung des graſes, da viel gras ſteht, und neeret furet mich am ans, zum waſſer gutter ruge, das mich erquickt erkület.

(3) Er keret widder erquickt meyne ſeele [1]), er furet mich auf rechtem pfad rechter ſtraße umb ſeyns namens willen ...

(5) Du machſt meyn heubt fett mit ole, meyn tilch iſt ſatt [2]) und ſchenckeſt myr voll eyn.

2) Text von 1531/45 (nach Bindſeil):

(2) Er weidet mich auff einer grünen Awen (1531) und füret mich zum friſchen (1531) Waſſer.

(3) Er erquicket meine Seele, er füret mich auff rechter Straße umb ſeines Namens willen ...

(5) Du ſalbeſt (1531) mein Heubt mit öle, Und ſchenckeſt mir vol ein.

1) Dazu Luther gleich am Rand: leyb u. ſeel widder zuſammen — lassam animam reducit.

2) Dazu ſchreibt Luther ſpäter am Rand mit roter Tinte: hatt die fulle.

(6) Gutts und barmhertzickeyt werden mir nachlauffen meyn leben lang und werde wonen bleyben ym hauſe des herrn ſo lange zeyt die lenge [im 1. Druck: ymerdar].

(6) Gutes und Barmherzigkeit werden mir folgen (1531) mein leben lang, Und werde bleiben im hauſe des Herrn jmerdar.

3) Rörers Aufzeichnungen (1531): (2) In pascuis habitaculis herbae cubare nos facit, significat abundantiam et securitatem. Er leitet weidet mich wie ein ſchaff. Das waſſer, das mich erkulet, erfriſcht und erquickt, i. e. requietionis, das ein troſtet et refocillat ... (5) Und mein kelch iſt voll, die becher ſthen vol. Ich eſſe, das ich guts muts bin. Du gibſt mir zu eſſen, das ich frolich werde und ſchenckts mir ein fryſſchen trunck ein. Auff eim vollen bauch ſtehet ein frolich heubt. Es heiſt: afficis me gaudio ut frolich sim.

Pſalm 68, 20—21. 1) Der 67. Pſalm[1]) von dem Oſtertag, Hymmelfart (1521). Weim. Ausg. VIII, S. 4ff.: (20) Gebenedeyet ſey gott alle tage, der ſich mit unß beladet, diß iſt eyn gott unßer Selickeyt, Sela. Dißer Gott iſt unß eyn got ſelig zu machen und iſt uns zu eynem Herrn got worden auß zu gehen von dem todte.

2) 1. Druck von 1524:

(20) Gelobet ſey der Herr teglich, der Gott unſres heyls wird uns wol beladen.

(21) Der Gott iſt uns eyn Gott des heyls, und eyn HERR HErre dem Tod zu entlaufen.

3) Text von 1531/45 (nach Bindſeil):

(20) Gelobet ſey der Herr teglich, Gott legt uns eine Laſt auff, Aber hilfft uns auch. Sela. (1531.)

(21) Wir haben einen Gott, der da hilfft und den HERRN HErrn, der von Tode errettet (1531).

4) Rörer Aufzeichnungen (nur in Auswahl). (20) Er drucket uns wol, sed tamen suave onus ... Lex et Mose onerat nos, vult gloriari de abrogatione legis. Habemus alium

1) nach der altkirchlichen Zählung, von der Luther in ſeiner Deutſchen Bibel abwich. — Pſalm 68 iſt nicht handſchriftlich erhalten.

insessorem, qui nos nicht reittet ut Mose ... Er trucket uns, aber alſo, daß er uns hulffe, das er gleichwohl unſer heiland iſt. Nos portamus nomen eius coram gentibus ..., Wir tragen ein Gott, der unſer heiland iſt. Er trabet ſanfft auff uns. Es iſt ſchwer, Chriſtum predigen, koſt leib und leben die luteriſch Pfaffen ... Ostendam ei quanta (etc.) Act. 9 [16]. Seine burd legt er uns auff, 'Er belabet uns', aber als ein 'Gott unſers heils' ... Da iſt adversativa drin: Er ladet uns auff, Er legt uns purden, eine laſt auff — Matth. 11. Wer predigen will, der verſuchs — aber er hilfft uns auch. Gott iſt uns ein helffe Gott. (21) Wir haben ein Gott, der da hilfft, helfen kann und den herrn herrn, der vom tod errett, erlöſt aufhilfft, auffuret. Die zwei praedicat ſind hunderttauſend fl. werd, quod deus sit non mortis: [sed] vitae.

Pſalm 84, 6—8. 1) Handſchrift:

(6) Wol den Menſchen, der ſterke ynn dyr iſt, der wege bane ynn yhrem hertzen ſind.

(7) Die durch über das weyne jamer tal furüber gehen, machens zum brunnen, auch mit ſegenen wird angethan angezogen der lerer und teiche werden mit regen erfüllet.

(8) Sie gehen von eynem gutt eyner ſterke zum zur andern und erſcheinen fur bey gott zu Zion.

2) Text von 1531/45 (nach Bindſeil):

(6) Wol den Menſchen, die dich fur jre Stercke halten, Und von hertzen dir nachwandeln (1531).

(7) Die durch das Jamertal gehen, und machen daſelbs (1531) brunnen, Und die Lerer werden mit viel Segen geſchmückt (1531).

(8) Sie erhalten einen Sieg nach dem andern, das man ſehen mus, der rechte Gott ſey zu Zion (1531).

3) Rörers Aufzeichnungen (nur in Auswahl). (6) Der dich für ſein ſterck hellt. Es ſoll fides ſein, der auff dich leret trotzen, dem du ein ſterck biſt worden. Est fidei verbum. Et cuius semitae sunt in te: welche von hertzen wandeln

nach dir. 'Conversatio eorum ex animo conversantur in te. Sanctus quod facit, potest, patitur, facit subministrante virtute dei ut Petrus, das alls gots donum sey quicquid facit, non viribus suis ... (7) Da kompt das heilig creutz: intus gaudium, foris tristicia. Brunnen valle fletus ... [Aquae more (מוֹרֶה), da Christus ubergeschifft hat, mare Genezareth] Und macht ein schonen brunnen draus. 'Sie gehen': qui credunt in deum et vivunt secundum deum, patiuntur multum, sed halten die kunst, quod possunt tristiciam vertere in gaudium, kunnen ein brunnen draus [machen]. Tum [= bei dieser Auffassung] esset propagatio verbi. Ubi non sunt aquae, da machen sie brunnen, tum [= bei dieser Auffassung] non esset mea sententia de cruce. Es wird amphibolia bleiben ... ubi est tal, da es jemerlich sihet, ibi spargunt verbum et propagant verbum. Eins ist simplex [= die eine Auffassung ist einfach], 2. Allegoricum. — 'Mit Regen erfullet', ist aber amphibolon; 'doctor' wollt ich gern halten, so wers expositio praecedentis: Propagatur verbum in locis aridis et deus dat incrementum doctorum. 'Ecclesiae implentur pluviis', wers sonst ... Ego doctor propter vallem fletus ... (8) Non solum beati vere sed spargent [verbum] latius et multos etc. Verbum et fructus verbi: Sie thun ein that uber ein ander. Heut ein victoriam, cras — ist victoria verbi revertentibus poetis, tamen dat deus etc. Sie erhalten einen Sieg uber, nach dem andern. Chail (חַיִל) opus exercitus, sicut hic loquitur de efficacia verbi. Das man Gott greiffen mus, das er sey zu Sion; das man sehen mus, das [der] recht Gott zu Sion sey.

Psalm 118, 12—15.

1) Handschrift:

(12) Sie haben mich umbgeben wie die bienen sie sind (verloschen) wie feur von ynn dornen [1]), Aber

2) Text von 1528/31 (nach Bindseil):

(12) Sie umgeben mich (1528) wie Bienen (1531), Sie dempfen (1528) wie

1) Dazu Luther rot am Rand: sicut ignis in reysholts et spinis furit multa flamma subito, sed sicut mox crescit ita mox extinguitur.

ym namen des Herrn —— (will ſie zuhawen).

(13) Man hat ſtoſſet ſties mich geſtoßen, das ich fallen ſollt Aber der Herr iſt meyne hulffe halff myr.

(14) Der Herr iſt meyne ſtercke und meyn pſalm und iſt meyn heyl.

(15) Es iſt eyn ſtym von freuden und heyl ynn den hutten der gerechten, die rechte des Herrn tut virtut(em) beweyſet ſtercke.

ein (1528) fewr in dornen. Aber im namen des Herrn wil ich ſie (behawen 1528) zuhawen (1531).

(13) Man ſtöſſet (1528) mich, das ich fallen ſol (1528), Aber der Herr hilfft (1528) mir.

(14) Der Herr iſt meine Macht (1528), und mein Pſalm, und iſt mein Heil.

(15) Man ſingt mit freuden vom Sieg (1531) in den hütten der Gerechten, die Rechte des Herrn (beweiſet macht 1528) behelt den Sieg.

3) Rörers Aufzeichnungen (in Auswahl): (12) Dempffen, 'leſſchen' mea sententia, non placet mihi passive. Sie lauffen zu, ut extinguant spinas in agro, wen ein landſchaden draus ſol werden, das korn ſol verbrennen ... Si ipsi extinguerentur impii, ſo wer's yhr retributio, sed statim sequitur etc. ... Ignis spinarum iſt nicht leichtlich zu leſſchen, es loddert auſſdermaſſen ſeer ... 'Sie wollen [Phil. Mel.] mich auffreſſen' sicut ignis devorat spinas. Sed hic est verbum extinguendi. Vestra [Mel.] sententia est contraria: accendere ignem ... Poena sequitur: [in nomine domini] praecidam eos. Ignis in spinis ſo bornets [= brennt es] wie der teuffel, ... accendentur invicem, richtet ein fewr als wolten ſie die ganz Welt verbernen. Das wolt ich viel lieber haben quam extinguendi. Quid si hoc loco usi antiphrasi? ſo wers ſeer gut (Jeſaja 47, 14) ... Si non Antiphrasis, tum superior expositio est vera, vel extincti per antiphrasin i. e. Scholion [1])

1) In der Randgloſſe des Bibeldrucks von 1531 zu Pſalm 118, 12 welche mit dem Ausdruck Scholion gemeint iſt, bemerkt Luther: laufen alle zu

accensi ... (15) Das iſt nu transitio ad Christum [1]), die iſt doch ſo gar heimlich in Ebraeo, das uber all mas iſt. Eitel hebreiſche obscuritates da. Mimesis, recitative. Es iſt frohlichkeit de triumpho, ein lied. Vox leta et triumphalis — cantant victoriam. Sie ſingen, man ſingt mit freuden von dem ſiege. Auf das kirmes scil. nämlich alſo [wie in Vers 16]. Mimesis est ibi. So heißts [das Wort שִׂמְחָה] lied, der ſang: der herr ſiegt. (16) iſt erhohet, hat den ſieg behalten, liegt, ſchwebt oben, iſt herrlich, ghet hoch her. Exaltatur in opere, ſchwebt, cantant facta manus divinae.

Pſalm 140, 10—11.

1) Handſchrift (1524):

(10) Das heubt dere die mich umgeben das unglück uſw. Das unglück yhrer lippen wird ſie bedecken uberfallen das heubt dere, die mich um geben. Sela.

(11) Kolen werden wird er uber ſie fallen geworfen ſchütten. Sie werden yns Er wird ſie yns feur fallen werfen Sie werden (In gruben, das ſie) nicht auff ſtehen bleiben.

(12) Der zungen man (weſcher) [2]) Eyn weſſcher wird nicht gefordert auff erden. Den Eyn frevel (und loſer) man wird das ubel yhn jagen —— [3]) (ynn verſtoſſunge).

(10) Das unglück, davon meine Feinde ratſchlagen, Müſſe auff jren Kopf fallen (1531).

(11) Er wird ſtralen (1531) über ſie ſchütten, Er wird ſie mit Fewr tieff in die erden ſchlahen, Das ſie nimer nicht auff ſtehen (1531).

(12) Ein böſe Maul wird kein glück haben auff Erden (1531). [Eyn frevel und böſer wird yhn jagen (1524)]. Ein frevel böſer menſch [wird ynn

und leſſchen, als wolt alle Welt verderben von meiner Lere wegen, niemand wil der letzt ſein.

1) Bei der Reviſion von 1540, die faſt keine Änderungen bringt, bemerkt Luther nach Rörers Aufzeichnungen von 1539/41: „Man" [= Vers 15]. Da gehet die Prophecien an. Das gehet auffs new Teſtament. 'Sieg' hunc versum (16) allegat Petrus [Apoſtelgeſch. 2, 23].

2) Scholion: vir linguae rot am Rand.

3) דמה (am Rand).

die flucht gejagt werden (1528)] wird verjagt und geſtürzt werden (1531).

2) Rörers Aufzeichnungen (1531): (10) Was ſie ubels reden, das muſſe uber yhren kopff aus ghen. Supra 7. ps. [Vers 17]. Das unglück, das ſie gedencken, reden, davon ſie ſchlieſſen, radſchlahen, muſſe über auff yhren kopff fallen. (11) Cadent super eos carbones, proiiciet eos in foveas. Sic dicimus nos: das ſie der donner neun ellen ynn die erde ſchlage (in foveas), treff, und tieff gnug, das ſie nymmer auffſtehen. (Phil. Mel.) respicit ad Dathan et Abyrom. (D. Mart.): Es iſt ya donner und ſblitz hic. (Phil. Mel.): es iſt ia auch ein ungewitter und ein terre motus worden. Das ſie der blitz — dicimus nos — und donner ſchlahe ynn die erden hinein [1]). Er wird ſtralen — das iſt der donner — uber ſie ſchutten und mit feuer tief ynn die erden ſchlahen, das ſie nimermehr auffſtehen. (12) Vir linguae, 'eine weſſcher' mendax, hypocrita, hat nicht bonam famam, ein unnutzer ſpeier ... Es iſt ein kraus pſelmichen in den 3 verſichen. Ein bos maul wird auff erden kein gluck haben, wird verterben, verjagt und geſturtzt werden: der hertzog von Wirtenberg.

3. Das wiſſenſchaftliche Schriftverſtändnis Luthers.

Als ſich Luther an die Überſetzung der Pſalmen machte, war er ſich über die wiſſenſchaftliche Aufgabe eines Bibelüberſetzers völlig im klaren und verfügte nach der Durcharbeitung der Geſchichtsbücher und Bewältigung des dunklen Buches Hiob nicht nur über tüchtige hebräiſche Sprachkenntniſſe. Er war auch mit dem Geiſte und der Stilform der hebräiſchen Dichtung vertraut. Im erſten deutſchen Pſalter-Druck liegt eine für jene Zeit ganz außergewöhnliche wiſſenſchaftliche Leiſtung vor.

Es iſt immer noch nicht überflüſſig zu betonen, was die erhaltene Handſchrift und erſt recht Rörers Aufzeichnungen (ſ. Deutſche

1) Ähnlich in der Randgloſſe zum gedruckten Texte von 1531.

Bibel III, S. L) über jeden Zweifel erheben, daß unsere deutsche Lutherbibel unmittelbar als eine durchaus selbständige neue Arbeit aus dem hebräischen Grundtext geflossen ist — nicht aus der Vulgata. Noch weniger hat Luther die vorlutherische Deutsche Bibel, wie in katholischen Handbüchern noch immer zu lesen ist, nur frei überarbeitet. Das hat Eck 1537 vergeblich versucht. S. Walther a. a. O., S. 56 f. u. 128 ff.

Ein Blick in die Handschrift läßt, wenn man das Hebräische und die Vulgata (auch die wörtliche Übersetzung des Hieronymus) daneben legt, schon bei den wenigen Proben oben sofort fühlen, wie die Ansätze des ersten Entwurfs sich nur aus dem hebräischen Grundtext erklären lassen. So z. B. Psalm 23, 2 das Hiphil „Er hat mich lassen weiden"; oder Psalm 6, 8 die Ansätze (im Unterschied von 1517): „vermott, verstellt, scheußlich", die nur aus dem Grundbegriff des hebräischen עָשַׁשׁ, nicht aus der Vulgata (turbatus sum), noch weniger aus des Hieronymus 'caligavit' verständlich sind. Besonders wertvoll sind da später getilgte Härten, so wenn er Psalm 23, 3 von der „Wohnung des Grases" und den „Wassern guter Ruhe" (מְנוּחוֹת) redet und hier wohl nicht ohne Nachwirkung der ihm vertrauten Vulgata zuletzt mit roter Tinte in „da viel Gras steht" und „Wasser, das mich erkühlet" (aquam refectionis, 1531: „zum frischen Wasser") ändert. Die seltene hebräische Form אֲלֵימוֹ läßt ihm Psalm 2, 5 beim Niederschreiben den Gedanken durch den Kopf schießen, ob hier nicht eine Ableitung von אֵל Gott vorliegen könnte; er schreibt in **H** über „mit yhn" mit roter Tinte deis eorum. Psalm 37, 20 schwankt er in **H** und noch bei **R** bei כָּרִים, ob hier die Bedeutung „Aue" oder „Schaf" vorliegt. Ich verweise ferner auf Psalm 17, 3—4 u. 14; 31, 19; 32, 6; 86, 14; 92, 15 usw.

Die Härten des ersten Entwurfs zeigen, daß der Blick und Geist Luthers beim ersten Niederschreiben noch ganz vom hebräischen Wort- und Satzbild gefangen ist (z. B. Psalm 12, 3 oder Psalm 18, 35; 19, 7; 42, 5; 45, 1—3). Nicht selten schreibt er ein hebräisches Wort, dessen Bedeutung ihm unbekannt ist oder im Zusammenhang des Satzes Schwierigkeiten macht, an den Rand und läßt in der Niederschrift eine Lücke (s. Psalm

118, 12; 140, 12). Sehr häufig begegnet dies im Buche Hiob. Er fragt dann ſeine Freunde um Rat; oft ergibt ſich ihm wohl auch von ſelbſt bei ſeinem unheimlichen Gedächtnis (ſ. Meißinger a. a. O., S. 26 ff.) aus dem durchſichtigen Gebrauch des geſuchten Wortes in anderem Zuſammenhange die geſuchte Bedeutung. So verweiſt er in den Ennarrationes zu Pſalm 16, 4 bei der Überſetzung von עַצְּבוֹתָם auf Gen. 3, 16, wo es Schmerzen bedeutet; hier will er idola überſetzen. Pſalm 78, 45 nimmt er עָרֹב in der Bedeutung Ungeziefer und bemerkt nach **R** „sic observavi, etiam mixtio muscarum“. Er hat durch Stellenvergleichung dieſen Sprachgebrauch beobachtet. Zu Pſalm 87, 5 merkt er zu dem Gebrauch von כּוּנֵן [1]) an, daß es einmal (Pſalm 65, 10) von Getreide angewendet wird.

Luther hat ſich das einzelne hebräiſche Wort ſehr genau angeſehen. Eine angeborene Sprachenbegabung kam dem Bibelüberſetzer hier ſehr zuſtatten. **R** iſt durchſetzt mit oft ſehr feinfeinfühligen Bemerkungen über den Sprachgebrauch einzelner hebräiſcher Wörter (ſo bei Pſalm 37; 78). Er führt in **H** eine ſorgfältige Unterſcheidung der hebräiſchen Gottesnamen Elohim (Gott) und Jahve (HERR) durch. Auch die Vulgata unterſcheidet meiſt deus und dominus. Pſalm 118 ſchreibt er ſich, gleichſam zur Selbſtkontrolle, יהוה an den Rand. Vor 1523 kennt Luther dieſe Unterſcheidung nicht (ſ. Pſalm 12). Die Unterſcheidung von Herr und HERR findet ſich in **H** noch nicht durchgeführt; doch finden ſich Anſätze dazu ſchon z. B. Pſalm 118 und öfter. — Auch in der letzten Durcharbeitung 1539/41 wird nach **R** dem Grundtext volle Beachtung geſchenkt.

Schon in ſeinen Erſtlingswerken tritt gelegentlich eine oft überraſchend feine Beobachtung ſprachlicher Eigentümlichkeit in der Bibel zutage (Meißinger a. a. O., S. 62—71; Weim. Ausg.

1) Rörer hat „kenan“, doch hat er ſich bei hebräiſchen Wörtern ſehr oft verhört oder verſchrieben. Er ſcheint nach ſeinen Aufzeichnungen kein beſonderer Kenner des Hebräiſchen zu ſein. Ich vermute hinter manchem dunkeln Wort des Protokolls ein verſtümmeltes hebräiſches Wort; ſolche Verſtümmelungen ſtellt Reichert ſchon zu Pſalm 35, 11 u. 35, Pſalm 46, mehrfach Pſalm 48 uſw. feſt. Auch Pſalm 116, 15 (13) beza verhört aus בְּשֵׁם.

III, S. 295. 398. 493). Treffliche Bemerkungen über den Reichtum und die Lebendigkeit der hebräischen Bildersprache lesen wir z. B. in der Schrift „Rationis Latomianae confutatio“ 1521 (Weim. Ausg. VIII, S. 83—86). Jedenfalls hat sein Geist in der ihm verhaßten Scholastik, die ihn zwang, die einzelnen Worte begrifflich in ihrer ganzen Schärfe zu fassen, doch eine gute Schulung erhalten; sie kam ihm später für das Sprachstudium zustatten. Schon in den „Dictata“ und auch später (z. B. R zu Psalm 120) fesselt ihn die Frage, wie die musikalischen Ausdrücke in den Psalmen zu verstehen und — hier noch ganz mittelalterlich — geistig zu deuten seien. Im Kommentar zum Römerbrief aus dem Jahre 1516 (Ausgabe von Ficker II, S. 112) sucht er unter Rückgang aufs Hebräische die verschiedenen Worte für Sünde in ihrer besonderen Eigenart auseinander zu halten. Eine ähnliche scharfe Unterscheidung will er im Deutschen Psalter in Wiedergabe der hebräischen Wörter für Gnade, Güte, Erbarmen durchführen, s. Vorrede zu den Psalmen von 1524. Als Bibelübersetzer reizt es ihn, für die hebräischen Synonyme die entsprechenden deutschen zu finden. Er beklagt da — ohne Ursache — die Armut der deutschen Sprache und wirkt sprachschöpferisch, indem er dem Volksmund, der reich ist an Abwechslung des Ausdrucks, eine Fülle von Worten und Wendungen ablauscht und sie durch Aufnahme in sein Bibeldeutsch schriftdeutsch macht. Wir werden auf diese Tatsache im letzten Teile unserer Untersuchung zurückkommen. In Psalm 35, 2 ist er nach R auf der Suche nach Ausdrücken für Waffen. Das, was wir biblische Altertümer nennen, war ihm als wissenschaftliche Forschung noch ein völlig verschlossenes Gebiet. Man merkt aber aus R, wie sehr er nach lebendiger Anschauung des von ihm Übersetzten rang, besonders bei den Stellen über den Tempelbau. Wie dankbar hätte ein Luther für seine Deutsche Bibel durch Beifügung von Abbildungen von den anschaulichen Funden der neuzeitlichen Ausgrabungen Gebrauch gemacht. Psalm 69, 13 beklagt er, daß wir Deutsche keinen Ausdruck für das beißende Spottlied (שִׁיר) haben: ‘Nos germani sumus schlemmer, haben kein vocabulum da.’ Psalm 83, 2 will sich ihm für drei hebrä-

iſche Ausdrücke des Schweigens und Ruhens nur ein deutſches Wort einſtellen. Zu Pſalm 119, 8 bemerkt R: 'Ebraica lingua hat ſeer viel figuras et vocabula, affectuum vocabulis abundat, gaudium, et sapientiae verba, legum — eine ſchwere Aufgabe bei Pſalm 119! —, stultorum.'

Die ſcharfe Beobachtung der hebräiſchen Ausdrucksweiſe [1]) hat in unſere Lutherbibel etwas vom friſchen Erdgeruch des Grundtextes in die Überſetzung hineingezaubert. Mit vollem Bewußtſein zieht er die ausdrucksvolle hebräiſche Ausdrucksweiſe der abgeſchliffenen vergeiſtigenden und verallgemeinernden Vulgata vor. Pſalm 23, 2 erhält dadurch gleichſam ſchon als Überſchrift die Gleichnisform: „Der Herr iſt mein Hirte.“ Die Vulgata und mit ihr alle katholiſchen Verdeutſchungen haben den trockenen bildloſen Ausdruck: „regit me: regiert mich“. Pſalm 18, 16 b ſetzt er erſt im Einklang mit der Vulgata „von dem odem des geyſts (deines Zornes)“ an, wagt aber dann wie oft den kühnen hebräiſchen Anthropomorphismus: „von dem odem und ſchnauben deyner naſen“. Man vergleiche überhaupt daraufhin jede beliebige katholiſche Bibelüberſetzung mit der Lutherbibel.

Die Nachwirkung der Vulgata in der deutſchen Lutherbibel bedürfte einmal einer zuſammenhängenden Unterſuchung. Ganz unvoreingenommen trat ja Luther nie an den einzelnen hebräiſchen Satz heran. Ihm war die Bibel ſchon vorher im Wortlaut der Vulgata vertraut. Beſonders gilt dies vom Pſalter, den er auswendig kannte. Darin lag bei der Geiſtesart Luthers, der überall das Einzelne vom Ganzen aus, auch den einzelnen Satz vom Kapitel, das einzelne Wort vom Satzganzen aus zu erfaſſen ſuchte, für ſeine geiſtige Selbſtändigkeit in Ergründung des Wortſinns eine gewiſſe Gefahr. Luther war ſich dieſer Gefahr wohl bewußt. Sein Urteil über die Vulgata und ſelbſt über Hieronymus iſt ſtändig im Sinken (ſ. Bindſeil VII, S. 327: „ſo doch der alte Pſalter auch S. Hieronymus und viele andere

1) Wieweit Luther bei ſeiner mehrfachen Durcharbeitung der hebräiſchen Bibel über ſeine wiſſenſchaftlichen Hilfsmittel (Grammatik, Wörterbuch) hinausgewachſen iſt, kann ich leider nicht feſtſtellen, da mir erſtere nicht zugänglich waren.

aus der massen viel mehr gefeylet haben"); er kämpft beständig gegen jede Abhängigkeit von ihr an, wie gerade die ersten Ansätze seiner Handschrift beweisen, so z. B. oben bei Psalm 18, 16. Ja, nicht selten versucht er es zuerst mit einer von der Vulgata ganz abweichenden Auffassung, um dann, fast widerwillig, zuletzt doch der Vulgata zu folgen, so Psalm 84, 8 b. Auch Psalm 23 ist hierher zu ziehen. Die mit seinen Seelenkämpfen verwachsene Prägung des Psalmwortes durch die Vulgata schlägt hier wieder durch. Häufiger ist jedoch das Umgekehrte: unbewußt in der Auffassung von der Vulgata zuerst beeinflußt, erkennt er bei schärferem Zusehen deren Mängel und macht sich im Verlaufe seiner Übersetzertätigkeit immer entschlossener von ihrem Gängelbande los. Ich verweise auf die Proben aus Psalm 10. 68. 118. 119, 150. 132, 2 H und Deutsche Bibel I, S. VIII und XI.

Doch darf die Vulgata durchaus nicht einseitig nur als Hindernis zum rechten Schriftverständnis gewertet werden. Luther war ein viel zu selbständiger Geist, um sich sein Urteil lange von ihr trüben zu lassen. Unbedingt war es ein Gewinn, daß er zum Amte des Bibelverdeutschers von der Vulgata her schon eine völlige Vertrautheit mit der Welt der Bibel und eine ganz außergewöhnliche Bibelfestigkeit mitbrachte. Auf den Stufen der Vulgata ist er zu einem eindringenden Bibelverständnis emporgeklommen. Schon in dem Wortlaut der Vulgata hatte er die Gnadenbotschaft vernommen; um der befreienden Wirkung willen, die von der lateinischen Bibel auf seine Seele ausging, drängte es ihn, dieses göttliche Buch nun auch in der Grundsprache kennen zu lernen.

Luthers Größe liegt darin, daß er sich von einem Zentralgedanken aus alles, was ihm unter die Hände kommt, zurechtlegt. Nun war ihm durch ständigen religiösen Gebrauch jeder Psalm, schon ehe er Bibelübersetzer wurde, zu seinem persönlichen Besitz und zu einer geistigen Einheit geworden. Vermochte er doch (nach Mathesius) die Summarien über die 150 Psalmen in vier Tagen mit je vierstündiger Arbeitszeit niederzuschreiben. In seinem Bibelverständnis ordnet er das einzelne Wort und den

einzelnen Satz in den Gedankengang des Ganzen ein. Aus R merken wir auf jeder Seite, wie es Luther vor allem darauf ankommt, sich über den durchschlagenden Grundgedanken eines jeden Psalmes klar zu werden. Fast auf jeder Seite kehrt der Ausdruck „summa summarum“ (z. B. Psalm 10, 3, besonders häufig Psalm 73 ff.) wieder, um das auszudrücken, worauf im Psalme der Nachdruck liegt und von dem aus der einzelne Vers verstanden sein will.

Aber nicht minder stark als diese großzügige Arbeitsweise muß in Luther der Sinn und die Aufnahmefähigkeit für die individuelle Ausprägung des Einzelnen betont werden. Sein ausgesprochener Wirklichkeitssinn und sein starkes Gerechtigkeitsgefühl bäumt sich auf gegen jede Unterdrückung der individuellen Unterschiede. Die Bibel ist ihm Gottes Wort, überall vernimmt er den Trost des Evangeliums. Und doch, wie fein fühlt er die Verschiedenheit der einzelnen Bücher; er spricht das nicht nur in den freien Urteilen der Vorreden aus. Er schmiegt sich auch der Eigenart eines jeden Buches in seinem Stil an. Er merkt auch Unterschiede in der geistigen Höhenlage der Psalmen an. Die Psalmen Assaphs fallen nach seinem Empfinden gegen die anderen ab. Er urteilt z. B. (R zu Psalm 73, 1 und 20), daß Assaph nur „persianam et horatianam dictionem“ habe. „David est Atticus, valde suavis et elegans, Asaph non fuit Atticus“, und bei Psalm 76, 1 lesen wir: „Valde communia [= Gemeinplätze] sunt quae in psalmis Asaph“. Sie böten zwar Trost für Anfechtungen, predigten Geduld, hätten aber nichts Prophetisches (73, 1). Die Korachiten hält er für gute Dichter. Psalm 109 ist ihm (Vers 5) ein greulicher Psalm, weil kein Trost, nur Fluch und Drohung darin ist, ebenso Psalm 87 nach R 1540. Die vielen Wiederholungen aus anderen Psalmen in Psalm 108 zwingen ihm das Urteil ab: „Er ist eines Bettlers Gewand“, ähnlich bei Psalm 144, 3.

Die liebevolle Versenkung in die Eigenart eines jeden Psalms läßt ihn im Laufe der Zeit auch schärfer auf den Sprecher und damit den geschichtlichen Hintergrund in den Psalmen achten. Nach den Diktaten und auch in den Bußpsalmen redet der Geist

Gottes, die Kirche, Christus in ihm. Die Frage, sich den Inhalt eines Psalmes psychologisch aus der Zeit und den Verhältnissen des jeweiligen Verfassers klarzumachen, kennt er damals überhaupt noch nicht. Dagegen wird es ihm später ein Bedürfnis, sich in David hineinzudenken, um von hier aus den Psalm zu verstehen. Von den „Dictata“ (1512) zu den „Operationes“ (1519) ist hier schon ein bedeutsamer Fortschritt. Nach **R** denkt er bei Psalm 6 (s. o.) an die Situation 2 Sam. 12. Die allegorische Ausdeutung der meisten Psalmen gibt er auf, meist schon 1519 bis 1521 (s. „Operationes“ zu Psalm 19, 1). Nur wo ein Psalm neutestamentlich verwendet wird, wie z. B. Psalm 19 in Röm. 1 u. 10, oder gar Psalm 8. 16. 22. 68. 118 u. a., deutet er ihn auf Christus und das Evangelium. Das Neue Testament enthält für ihn die bindende Auslegung des Alten. Aber immerhin bewegt ihn jetzt die Frage, wie er sich auch solche Weissagungen psychologisch vermittelt zu denken habe. **R** hat uns in einer nachträglichen Randbemerkung zu Psalm 22 die bezeichnende Erwägung Luthers aufbewahrt: „Mirum, quod tantae res revelatae sint prophetae. Ex Mose non accipere potuit, quia nusquam tam apertis verbis locutus est. Forte in visione etc.“ Wenn er zu Psalm 16, 3 bemerkt: „Propheta loquitur in persona Christi per totum psalmum“, so bedeutet persona hier „Rolle“, die er vermöge prophetischer Erleuchtung angenommen, d. i. vom Standpunkt Christi aus. Evangelische Erkenntnis traut er David zu auf Grund von dessen erlebter Sündenvergebung. Zu Psalm 32 z. B. die Anmerkung: „Remissio peccatorum sine operibus das ist Davids Kunst; der hat's gekund.“ Ein geschichtliches Verständnis dringt in seine Bibelauslegung ein, das ihn zuweilen scharfe geschichtliche Kritik üben läßt (z. B. 1 Kön. 6 Bezweiflung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Berichts, oder Psalm 72 und öfter die Richtigkeit der Überschrift in Frage gestellt). Keime des späteren historisch-kritischen Bibelverständnisses untermengt mit gegenteiligen Anschauungen ruhen in Luthers Brust.

Die Spannung zwischen den zwei Grundtrieben in Luther, 1) das Einzelne von der vorhandenen Gesamtauffassung zu ver-

ſtehen und 2) doch auch dem Einzelnen in ſeiner Beſonderheit gerecht zu werden, wirkt ungeheuer befruchtend auf ſeine Bibelauslegung; ſie iſt nie ſtarr, ſondern beweglich. Einer ſcharfen Einzelbeobachtung gibt er in ſeinem beweglichen Geiſt Rückwirkung auf ſeine Geſamtauffaſſung. Ein Fortſchritt im Verſtändnis von Pſalm 53 läßt ihn bedauern, daß Pſalm 14 ſchon gedruckt iſt. Er iſt immer offen für Verarbeitung neuer Eindrücke, immer bereit zum Weiterlernen. Wie ein Blitzſchlag hat z. B. Melanchthons Erklärung des Wortes μετάνοια (nach ſeinem Briefe vom 30. Mai 1518) auf ſeine chriſtliche Heilserkenntnis gewirkt. Die Stufenreihe der Verbeſſerungen in ſeiner Bibel von der erſten Niederſchrift bis zur Schlußgeſtalt 1546 zeigt, wie ſehr ſich Luther der Bibel gegenüber immer nur als Schüler, nie als Meiſter gefühlt hat. Tritt in ihnen der deutſche Sprachmeiſter in der freien Geſtaltung des Wortlauts in den Vordergrund, ſo merken wir doch überall den gewiſſenhaften Exegeten, beſonders in **R**. Luthers Bibel wird in jeder Auflage immer wiſſenſchaftlich zuverläſſiger. Man unterſuche z. B. nur Pſalm 39 oder 119 auf ſeine exegetiſchen Fortſchritte. Die Spannung zwiſchen Geſamtauffaſſung und dem Beſtreben, das einzelne hebräiſche Wort in ſeiner Beſonderheit zur Geltung kommen zu laſſen, geben den Beratungen mit ſeinen Freunden oft eine nahezu dramatiſche Wendung. Man leſe oben **R** zu Pſalm 118, 12. Der Zuſammenhang fordert dort in Übereinſtimmung mit Vers 10 bis 11 eine Steigerung der Bedrohung durch die Feinde. Melanchthon ſchlägt darum vor, das dunkle דֹּעֲכוּ mit „im Brande verſchlingen“ wiederzugeben. Aber dem hält Luther die unumſtößlich feſtſtehende Bedeutung des hebräiſchen Wortes = auslöſchen entgegen. Aber anderſeits kann er ſich mit dem Paſſiv (Pual) nicht befreunden. Die Strafe (retributio, d. i. der Untergang der Feinde) folgt erſt im Schlußſatz: „aber im Namen des Herren will ich ſie zerhauen“. Der wäre unangebracht, wenn die Feinde bereits einem verloſchenen Feuer glichen. Er nimmt alſo das Zeitwort aktiv, lieſt vermutlich das Piel und erklärt in der Randgloſſe: „ſie wollen meine Lehre (= das Evangelium) dämpfen (= auslöſchen)“ (wie man ein Feuer im Dornenbuſch

in der Erntezeit auslöscht, um einen Landschaden zu verhüten — aber ...). In den Ursachen vom Dollmetschen (Bindseil VII, S. 321 ff.) verteidigt er nachträglich seine Übersetzung von Psalm 118, 12; er kennt die rabbinische Auffassung; seine Auffassung glaubt er auch grammatisch rechtfertigen zu können: „welches auch die Ebräische Grammatica gibt, wo sie ire punkt nicht hinanflicken". Er rechnet also die massorethische Punktation auch zu der unverbindlichen rabbinischen Überlieferung. Ob wir in allen Fällen, wo Luther anders liest, als punktiert ist (z. B. Psalm 16, 2, wo er in **H** am Rande bemerkt 'dixisti', Psalm 83, 3; 88, 19 usw.), ein bewußtes Abweichen oder ein Versehen Luthers annehmen müssen, wage ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls hat sich Luther im allgemeinen streng an den Text der Massora gehalten, nicht aus sklavischer Gebundenheit, sondern weil er eine konservative Natur war.

Wer den Luthertext vom ersten Entwurf in **H** verfolgt, kann sich davon gründlich überzeugen, daß Luther auch da, wo er uns zu frei übersetzt, sich als gewissenhafter Bibelübersetzer mit dem Grundtext gründlich auseinandergesetzt hat (z. B. Psalm 39. 137 nach **R**). Ein treffliches Beispiel bietet die freie Wiedergabe von Psalm 84, 7—8 (s. o.). Ich habe in **R** einige Sätze zu Vers 7 in Klammer gesetzt, weil sie, den Zusammenhang unterbrechend, Vers 7 b vorausnehmen. Luther hatte in der Sitzung Vers 7 b hebräisch gelesen, Rörer davon nur das letzte Wort 'more' mit seiner Eilschrift festgehalten, während sich Luthers Bemerkung jedenfalls auf das erste Wort des Halbverses berachoth, das er ja zuerst mit „Teiche" wiedergegeben hatte, bezog. Solche Versehen laufen bei den sprunghaften Notizen Rörers zu Tausenden mit unter. Um des Zusammenhangs willen entschließt sich Luther 1531 zu der mit der Vulgata verwandten freien Wiedergabe: „die Lehrer werden mit viel Segen geschmückt" und bemerkt nach **R** dazu: „so wäre es eine expositio praecedentis". Doch weiß er, daß die frühere wörtliche Übersetzung (Teiche werden mit Regen gefüllt) auch ihr Recht hat — „ist amphibolon" = bleibt unentschieden. Bezeichnend für Luther ist, bei **R** zu lesen, wie bei ihm, man möchte fast sagen aus der erlebten Gottesbeweg-

nung die freie Wiedergabe von Vers 8 b herauswächſt. Beſonders lehrreich für die gewiſſenhaft prüfende Art des Bibelauslegers in Luther ſind die Pſalmſtellen, denen die moderne Auslegung nur durch eingreifende Textverbeſſerung beikommen kann oder die ſie für unverſtändlich erklärt. Seine vielen Änderungen und **R** verraten eine klare Erkenntnis der exegetiſchen Schwierigkeiten. Als Beiſpiel hierfür habe ich Luthers kühne Wiedergabe von Pſalm 140, 10—11 gewählt. Auch hier kann man das allmähliche Herauswachſen des deutſchen Textes aus dem Hebräiſchen beſonders in **H** mit den Händen greifen. Aus dem allgemein bibliſchen Gedanken, den er unter anderem in Pſalm 7, 17 findet, bringt er Sinn in die dunkeln Worte. In ſeiner lebendigen Phantaſie malt er ſich in **R** Vers 11 aus. Für „Kohlen mit Feuer“ hat er 1531 mehrfach (z. B. Pſalm 18) „Blitze“ eingeſetzt. — Auch die kühnen Überſetzungen Luthers in Pſalm 35, 15—16; 89, 11; 119, 60 ſind beachtenswert; Pſalm 139, 16 hatte er zuerſt in **H** angeſetzt: „Deyne augen ſahen mich, da ich noch unbereyttet war, u. (werden) ward alles auff deyn buch geſchrieben, Tage wurden gemacht, u. war nicht eyns darinnen.“ — Darüber die lateiniſche Bemerkung: ‘nihil meorum membrorum erat in ijs diebus currentibus. Et tamen erant omnia scripta.’ Erſt bei der Schlußdurchſicht wurde rot teils darüber, teils an den Rand geſchrieben: „u. waren alle Tage auff deyn buch geſchrieben, die noch werden ſollten und derſelben keiner da war.“ Die kühne Überſetzung in Pſalm 78, 63 („mußten ungefreiet bleiben“) wird begründet: „Man hat keine Groß Zeit gehabt, ſchlug nicht die Laute.“

Wir dürfen nie die Frage ſtellen, ob wir Luther nach dem Stand unſerer heutigen wiſſenſchaftlichen Hilfsmittel rechtgeben können, ſondern nur die, ob er die ihm zu Gebote ſtehenden Hilfsmittel und Kenntniſſe zu einem richtigen Textverſtändnis ausgenützt hat. Und dies Zeugnis muß ihm gegeben werden. Wollte er die Bibel als deutſches Volksbuch ausgehen laſſen, ſo mußte er die dunkeln hebräiſchen Stellen ſo aufhellen und wiedergeben, daß ſie dem Leſer verſtändlich ward. Die Weisheit heutiger Überſetzer, Dunkles dunkel, Schillerndes ſchillernd, Unverſtänd-

liches unverständlich wiederzugeben, ist bei einer Volksbibel so unangebracht wie möglich. Eine zielbewußte Auswirkung des Rechtes und der Pflicht der wissenschaftlichen Erforschung des Grundtextes in alle Einzelheiten dürfen wir ja bei einer Natur wie Luther nie erwarten. Einzelne mit seinem Innenleben verwachsene Auslegungen, die eigentlich in der katholischen Überlieferung wurzeln, führt er harmlos weiter. Jedoch der wissenschaftlichen Bibelauslegung hat weder der Humanismus, der den offenen Kampf mit der Kirche nie wagte, noch Calvin, der Luthers Grundgedanken nur zielbewußter durchführte, Bahn gebrochen, sondern allein Luther. Er kam aber dazu nicht dadurch, daß er etwa humanistische Grundsätze einfach auf die Bibelauslegung übertragen hätte. In seinen inneren Kämpfen wurde bei ihm das Bedürfnis nach einer sturmfreien Burg, in der seine Seele ausruhen konnte, lebendig. Er fand sie im Worte der Heiligen Schrift; aber es mußte, wenn es diesen Dienst leisten wollte, der kirchlichen Bevormundung und willkürlichen Umdeutung entzogen werden — das Wort allein muß es machen, so wie es der schlichte Christ beim Hören oder Lesen verstehen mußte. Damit war der verachtete Wortsinn wieder in sein Recht eingesetzt; da die Bibel als hebräisches und griechisches Buch in die Welt eingetreten war und alle Übersetzungen (erst recht die Vulgata und selbst des Hieronymus genauere Übersetzung, wie sich Luther dank der wissenschaftlichen Erkenntnis durch den Humanismus überzeugen konnte,) nie fehlerfrei sind, so wurde die wissenschaftliche Erhebung des Wortsinns aus dem Grundtext für den Bibelforscher und Lehrer des Volkes Pflicht. Der Humanismus hat die Exegese Luthers besonders durch Melanchthons Mitarbeit an der Bibelverdeutschung sehr befruchtet, sie aber nicht geschaffen. Sie wurzelt in seinem religiösen Wahrheitsbedürfnis. Luther ist die Verkörperung des deutschen Gewissens. Er hat auch ein wissenschaftliches Gewissen. Unter dem Druck der Gewissensnot hat er sich aus dem Gestrüpp der kirchlichen Bibelauslegung herausgearbeitet und ist der Bahnbrecher eines freien, selbständigen wissenschaftlich unterbauten Schriftverständnisses geworden. Seine Deutsche Bibel ruht auf einer sicheren wissenschaftlichen Grundlage. Dieses Ur-

teil wird durch die Tatſache nicht aufgehoben, daß die heutige Sprachwiſſenſchaft und Altertumskunde vielfach den Stand dere Kenntniſſe zur Zeit Luthers überholt hat. Sein Ziel (Enders, Luthers Briefw. III, S. 171), dem deutſchen Volke eine beſſere, d. h. eine wiſſenſchaftlich zuverläſſigere Deutſche Bibel zu geben, als ſie die Griechen in der Septuaginta, die Lateiner in der Vulgata beſitzen, hat Luther mit Hilfe ſeiner treuen Freunde erreicht. Es ſteckt in ihr eine Unſumme echt wiſſenſchaftlicher Arbeit, die bis 1546 raſtlos weitergeführt wurde. Die Mitarbeit der gelehrten Freunde gewährleiſtete insbeſondere eine peinliche Genauigkeit und wiſſenſchaftliche Gründlichkeit.

4. Luthers perſönliches Erleben des Schriftwortes.

Der hervorſtechende Vorzug der Lutherbibel ruht jedoch nicht auf ihrem gründlichen wiſſenſchaftlichen Unterbau, ſondern in der Fähigkeit des Überſetzers, alle ihre Worte erſt durch ſein reiches Innenleben hindurchgehen zu laſſen und ſie dann als unmittelbaren Ausdruck perſönlichen Erlebens deutſch wiederzugeben. Die wiſſenſchaftliche Arbeit führt ſeinem Innenleben dazu gleichſam den Rohſtoff zu. Daher der warme Ton perſönlicher Frömmigkeit, daher die Wucht und die grunddeutſche Art ſeiner Bibelſprache. Die Deutſche Bibel iſt darum nie der Überſetzungsliteratur zuzurechnen, ſondern kann von der Wiſſenſchaft nur als ein echt deutſches Sprachdenkmal gewertet werden.

An wiſſenſchaftlicher Zuverläſſigkeit ſind der Lutherbibel dank dem gewaltigen Aufſtieg der wiſſenſchaftlichen Forſchung wohl alle neueren Überſetzungen ſeit De Wette überlegen. Als wiſſenſchaftlicher Sprachgelehrter dürfte Melanchthon, als erſchöpfender Bibelausleger Calvin den Vorzug vor Luther verdienen. Aber bis zur Stunde kann unſerer Lutherbibel in der ganzen Welt keine gleichwertige Bibelüberſetzung zur Seite geſtellt werden. Der franzöſiſche Proteſtantismus hat trotz Calvin nie eine franzöſiſche Volksbibel erhalten.

Was die wiſſenſchaftliche Bibelforſchung Luther gleichſam als Rohſtoff zuführte, hat er in ſeinem tiefen Gemütsleben erſt innerlich verarbeitet und gleichſam als perſönlichen Eigenbeſitz im

deutschen Wort wieder ausgehen lassen. Die Feinheit des Empfindens läßt ihn so erst die ganze Tiefe der Bibel verstehen. Die wissenschaftliche Erhebung des Wortsinns allein genügt nach Luther nicht. So dankbar er den Rabbinern für die grammatischen Kenntnisse und die sorgsame Überlieferung des Grundtextes war (s. Reichert, Vorrede zur Deutschen Bibel III, S. XLV: 'Judei sunt bibliotheca nostra; damit dienen sie Gott, quod conservant bibliam', R zu Psalm 39, 14) und so hoch er sie anfangs als Gegengewicht gegen die ganz anders geartete kirchliche Bibelauslegung eingeschätzt hat, wie man noch zuweilen in R merken kann, so wenig befriedigt ihn die dürre rabbinische Auslegung. In den Protokollen von 1539/41 spricht sich sogar eine schroff ablehnende, gereizte Stimmung gegen die jüdische Auslegung aus. Sein Urteil über die Judenschaft hatte sich ohnehin in den letzten Jahren wesentlich zu ihren Ungunsten gewandelt. Über Erasmus, die Verkörperung des Humanismus, weil er kein persönliches Verhältnis zur erkannten biblischen Wahrheit gewinnen konnte, urteilte er schon 1517: „Sed timeo, ne Christum et gratiam dei non satis promoveat ... video, quod non ideo quispiam sit christianus vere sapiens, quia Graecus sit et Hebraeus" (Enders, Luthers Briefw. I, S. 88). Sein Schriftverständnis ist bewußt christlich.

Unter allen biblischen Büchern kommt diese geistige innere Verarbeitung des Schriftwortes, was natürlich einen starken subjektiven Einschlag bedingt, am stärksten im Deutschen Psalter zur Geltung. Rörers eingehende Aufzeichnungen [1]) aus dem Jahre 1531 setzen uns nun in den Stand, diese längst erkannte und gewürdigte Eigenart auch wissenschaftlich genauer zu fassen. Soviel auch fehlt, um jeden auffälligen Wortlaut eines Psalmverses psychologisch aus Luthers Seelenleben erklären zu können, so erhalten wir durch R doch volle Klarheit darüber, wie Luther zu Werke gegangen ist.

1) Da Luthers Worte erst durch das Ohr und die Feder Rörers hindurchgegangen sind, sollte aus dieser abgeleiteten Quelle nur entnommen werden, was der anderwärts sicher bezeugten Art Luthers entspricht. Nicht neue Erkenntnisse, aber wertvolle Veranschaulichung gewinnen wir aus R.

Wir wollen von außen langſam nach innen vordringen. Es iſt Luther ein Bedürfnis, ſich von allem, was er ſagt und ſchreibt, eine lebendige Anſchauung zu machen, alſo das im einzelnen Satz der Bibel Geſagte vor ſich lebendig werden zu laſſen, es in ſeine gegenwärtige Welt hinein zu ſtellen. In dieſem Zuſammenhang verdienen auch die häufigen Ausdrücke Mimesis, mimetice in **R** z. B. Pſalm 118, 13 ff. Beachtung. Dieſem Trieb Luthers verdanken wir ganz köſtliche Ausſprüche Luthers in **R** zu einzelnen Bibelſtellen, z. B. zu 1 Moſ. 24, 19; 12, 11. 2 Moſ. 16, 15; 26, 16, beſonders beim Tempelbau 1 Kön. 5 ff. Bei Pſalm 18, 8 'iſt ein Poet, und deſcribiert ein Wetter daher, poema judaicum'. Dieſes Bild eines Gewitters wird auch in den ſpäteren Verbeſſerungen immer klarer herausgearbeitet. Statt 'Kohlen entbranden davon' (1524) heißt es 1531: 'daß es davon blitzet', ähnlich Vers 13. — Zu Pſalm 77, 16 der Hinweis: 'Est mare rubrum'. — Obwohl Luther wegen der neuteſtamentlichen Verwendung Pſalm 19 auf das Evangelium bezieht (ſ. „Ennarrationes" zu Pſalm 19, 1), ſo führt er doch das Bild von der Sonne, die auf und unter geht, in lebendiger Anſchaulichkeit ſchon in **H** durch. Maleriſch iſt auch die Schilderung von den Waſſerwogen Pſalm 42, 8. Oder man leſe **R** zu Pſalm 104. Luther hat Sinn für die Werke Gottes in der Natur. 'Ein ſeltſamer artifex'. Zu Vers 6 malt er ſich die Berge in dem köſtlichen Bilde aus: 'Unten deckt er es mit Waſſer, zieht ihm ein Paar Schuhe an, oben ſetzt er ein Barett drauf (d. i. die Wolken)'.

Bei ſeiner reichen ſeelſorgeriſchen Erfahrung und ſeiner großen Menſchenkenntnis ſtehen ihm bei den einzelnen Pſalmen immer gleich beſtimmte Perſönlichkeiten vor Augen, die ihm als lebendige Verkörperung der einzelnen Wahrheit den treffenden deutſchen Ausdruck an die Hand geben. Pſalm 101, 2 empfiehlt einen vorſichtigen Wandel: 'non sequitur ipse passiones. Meiſter Peter [Beskendorf, Barbier in Wittenberg] wirft [im Jähzorn] die Becken zum Fenſter hinaus, wenn der Kandel nicht recht ſteht.' Er hat die einzelnen Pſalmworte in irgendeiner Form erlebt oder in ſeiner Erfahrung beſtätigt gefunden. Er findet die Böſen und Gottloſen ſeiner Zeit, die Gottesfeinde, ihr Denken,

ihr Tun und Treiben und ihr schließliches Ende in den Psalmen meisterhaft gezeichnet. Zu Psalm 36, 1: 'da kommen sie her, die Gesellen. Konterfeit die impii.' Beim Lesen der Bemerkungen Luthers zu Psalm 10 hat man doch deutlich den Eindruck, daß die dortige lebendige Schilderung der Wirklichkeit entnommen ist. Nicht immer nennt er die Gottesfeinde mit Namen; aber jedesmal stehen ihm bestimmte Gestalten leibhaftig vor Augen. Psalm 74, 4—10 veranschaulicht sich ihm durch Vergegenwärtigung der Greuel des Bauernkrieges: „Wir sehen die blitzenden Beile. Sie hauen hinein, wie in ein Gebüsch und Wald, Gott gebe [= gleichgültig], ob sie treffen Altar oder Tafel [= Gemälde], ut in seditione rustica, wo sie die Kloster und Denkmäler zu Eisenach zerstörten." Zu Vers 4 ist besonders die Bemerkung Luthers wertvoll: „Wie heute die Bauern singen: 'Und wenn die Welt voll Pfaffen wär, so sollen sie uns nicht bringen'." Bei Psalm 119, 61 die kurze Bemerkung: 'Schwäbisch Bund, Rotte hier.' Oft kommt er auf den Türken und die Türkennot zu sprechen; letztere rückt er in eine doppelte Beleuchtung: bald als verdiente Zuchtrute Gottes (so zu Psalm 74, 23 und besonders in R aus dem Jahre 1539/41 zu Psalm 74—78) oder als Errettung der Evangelischen vor dem Übermut und Wüten des Papstes und des Kaisers (Psalm 147, 4—5).

Am nächsten liegt ihm die kirchliche Lage seiner Zeit und die Kämpfe und Anschläge der Feinde des Evangeliums. In Psalm 62, 4b sieht er das hinterhältige Verhalten des Erasmus gegen sich beschrieben: 'ille videbat, daß der Luther fallen wollt, da half er vollends hinzu, ziehet den Kopf aus der Schlinge und ist wider uns.' Aber auch auf Karlstadt fällt hier ein Seitenhieb. Psalm 78, 57: 'Sic hodie nostri Episcopi directe Bogedim (בֹּגְדִים).' 'Boged ein Bogehals [= Wagehals], der alles verachtet.' Bei Vers 5 des 62. Psalms wendet er sich in vielsagender Anspielung auf den Reichstag zu Augsburg an Melanchthon: 'tu loqueris ex re ... sie gehen mit Lügen um. Er hat sie wohl gemalt in diesem Verse.' Die jüngsten Ereignisse, wie die Reichstage, werden oft gestreift. Psalm 73, 7—9 sieht er das Gebahren der Kirchenfürsten gegeißelt. Er ahmt spöttisch ihr selbstbewußtes

Reden nach: „Was ſie ſagen, muß geſagt ſein, das müſſen Kaiſer oder Fürſten als angenommen gelten laſſen. Quod scripsi, scripsi ... Sie tun, als wär ihr Maul Gottes Mund im Himmel. ‘Ante omnia mandamus et praecipimus angelis’.“ Häufig ſind die Anſpielungen auf den Geiz und den Stellenſchacher in jener Zeit (Pſalm 73, 7; 68, 31; 26, 10). Beſonders reichlich werden ſeine Feinde mit derben Ausfällen bedacht: Herzog Georg (Pſalm 10, 5; 94, 7 uſw.), Erzbiſchof Albrecht von Mainz (Pſalm 27, 2: ‘des Biſchofs von Mainz Reim’, ähnlich Pſalm 86, 14: ‘das iſt Herzog Georgs Reim’), Eck (Pſalm 9, 16; 10, 5; 56, 2 und 8). Auch Bucer und Zwingli werden nicht geſchont. In einzelnen Fällen könnte „Zw.“ aber auch auf die Zwickauer gehen (z. B. Pſalm 35, 1). Doch iſt ſeine Stimmung 1531 gegen Zwingli (Cinglius) ſehr gereizt, ſ. Pſalm 68, 31: ‘non libenter ferunt crucem ... luxurieren ſich fein ut Cinglius, Bucerus am Rhein, da die Schmalzgruben [= fetten Pfründen] ſind.’ In **R** aus dem Jahre 1539/41 kommen auch Ausfälle auf Agricola-Eisleben vor (Pſalm 10, 2). Ein Luther, der die orientaliſche Mythologie nicht kennt, ſieht in Nachwirkung der kirchlichen Bibelausdeutung in Pſalm 74, 13 ff. greifbare Perſonen und Vorgänge der Vergangenheit und Gegenwart gezeichnet. So wird der Walfiſch (Levjathan) erſt zweifelnd, dann beſtimmt unter Verweis auf Heſ. 29, 3 auf Pharao gedeutet und allgemeiner: ‘dominantes in hoc mundo. Es iſt metaphora, ein eitel metaphora.’

Doch handelt es ſich in allen dieſen Fällen nicht um geiſtvolle Einfälle und Streiflichter, die Luther vom Bibelwort aus auf Perſonen und Verhältniſſe ſeiner Zeit wirft. Alles geht ihn perſönlich an. Er empfängt Licht und Kraft aus dem Pſalmwort für ſein Werk, ſein Leben, ſein Herz. Er eifert auch in den Bibelſitzungen mit glühendem Eifer für die Ehre Gottes und ſein heiliges Evangelium, welches die Feinde in den Staub treten. Sein Mund ſtrömt über von Lob und Preis der helfenden Gnade Gottes. Wir begegnen ſcharfen, zornigen Worten gegen ſeine Gegner, die an Grobheit und Derbheit nichts zu wünſchen übriglaſſen. Seine Sorge für die wahre Kirche Chriſti auf Erden bricht in Klagen und Gebetsſeufzern durch. Bei Pſalm 88, 39 ff.

äußert er: „Da kommen alle Teufel hinein und der Türke ... das heißt [= das gilt von] Johannes Huß et alii, qui oppressi et prostrati. Veritas in plateis haben ſie nicht können erhalten, haben müſſen zu boden gehen ... das ſind gräuliche Worte. Die Kirche mußte gar zu frühe hinweg.“ Am Schluß von Pſalm 102 ſteigt in ihm (wohl im Blick auf Vers 17) der Gebetsſeufzer auf: „Lieber Gott, bau die Kirche jetzt auch!“ Sein Auge iſt auch bald dankbar und ſtolz auf das deutſche Land gerichtet (Pſalm 105, 41: ‘non est pars orbis terrarum, quae majores fluvios habeat quam Germania’ — Melanchthon wendet ein ‘quam Galli’ an). Aber er fürchtet für Deutſchlands Zukunft, wenn er Pſalm 89, 15 ſagt: „Wenn man Recht hält, ſo bleibt's Land ... Drum muß deutſch Land untergehen.“ Sein Urteil über die Schlemmerei und den mangelnden Geiſt, um ſeine Spottlieder wie die Romanen zu machen, haben wir erwähnt.

Sehr wohltuend berührt die gemütvolle Art, wie Luther gelegentlich ſich und ſeine Freunde in der Bibel beleuchtet ſieht. Von Pſalm 31 bemerkt er halb ſcherzend: „Meine Käte kennt ihn auswendig.“ Zu Pſalm 90, 6 meint er: „Jonas und Philippus iſt Gras. Jonas und Philippus ſind im Zuſtand des Verwelkens, ich in dem des Abgehauen werdens.“ Auch die Leiſetreterei Melanchthons (Pſalm 4, 8) und der Hitzkopf des Landgrafen Philipp (Pſalm 7, Pſalm 41, vielleicht auch 131) bekommt zuweilen einen Hieb. Zu Pſalm 71, 17: „Du [= Gott] biſt mein Schulmeiſter — nicht Philippus — von Jugend an. Er hat einen groben Griffel, der heißt das heilig Kreuz, ſchreibt grobe Buchſtaben und ſchwarz dazu.“ Mit leiſer Selbſtironie meint er bei Pſalm 92, 13: „Sind ſtarke Verheißungen; wenn's wahr iſt, ſollen wir auch noch groß werden.“ Zu Pſalm 100: „Est brevis, sed luſtig ... iſt Philippi poema.“

In den Beſchreibungen und Bekenntniſſen und Gebeten der Pſalmiſten ſpricht ſich nach Luther wirkliches Leben aus Gott und in Gott aus, wie er es ſelbſt lebt und erlebt, den Frommen zum Troſt, zur Wegweiſung und Erquickung in Stunden der Anfechtung. Er nennt den Pſalter in ſeiner wundervollen Vorrede auf den Pſalter von 1528, die mit zu dem Allerbeſten gehört,

was je über ihn geschrieben wurde, ein „fein Exempelbuch und Legende [= erbauliche Schrift] der Heiligen". „Da siehest du allen Heiligen ins Herze ... Wo sie von Furcht und Hoffnung reden, brauchen sie solcher Worte, daß dir kein Maler also könnte die Furcht oder Hoffnung abmalen, und kein Cicero oder Redkündiger also fürbilden. ... Wenn einem solche Worte gefallen und sich mit ihm reimen, (darf) er gewiß sein, er sey in der Gemeinschaft der Heiligen, und [es] habe allen Heiligen gegangen, wie es ihm gehet, weil sie ein Liedlein alle mit ihm singen." Hier beschreibt uns Luther sein persönliches Verhältnis zum Psalter. Im Durch- und Miterleben hat sich ihm erst das volle Verständnis für die göttliche Wahrheit in diesem Buche erschlossen. Nun hatte er aber den gnädigen Gott in Christus gefunden. Ein Leben mit Gott und in Gott ohne Christus war ihm undenkbar. So füllt sich ihm darum das Psalmwort beim inneren Erleben seiner Wahrheit ganz von selbst mit christlichem Inhalte; er prägt den deutschen Wortlaut der Psalmen aus seiner christlichen Erfahrung der Gotteskindschaft heraus. Die kirchliche künstliche Umdeutung jedes einzelnen Wortes auf Christus hat Luther aufgegeben. Man lese in den „Ennarrationes" die Einleitung zu Psalm 18 und 19: 'allegoria ... fugienda est quantum fieri potest, ne simplicitate sensus amissa vagetur in mortuis suis somniis', doch wirkt sie unbewußt überall auch in R noch nach und läßt ihn oft unvermittelt an Christus denken: Psalm 9; Psalm 29: 'Ist lauter Evangelium is psalmus'; Psalm 93 am Anfang auf David bezogen: 'arte est Davidis', aber am Schluß unbefangen und selbstverständlich von Christus verstanden; Psalm 96, 10: 'Christus neminem perdit ... ich hab den Vater nicht gern, wenn er zornig ist, sondern wenn er redet mit Christus'; Psalm 119, 143: „So geht es einem, der sich will an den Christum hängen." Jedenfalls hat er den Deutschen Psalter in der Prägung des deutschen Wortlauts auf eine christliche Höhenlage gehoben und dem christlichen Gemeindebewußtsein so genähert, daß wir Christen ihn — das Gesangbuch der Juden — ohne jeden inneren Anstoß als christliches Gebetbuch verwenden können. Luther hat dem ursprünglichen Sinn nichts abgebrochen oder etwas dazu

gesetzt; es kommt hier gar nicht diese oder jene Eintragung oder Umbiegung in Frage. Aber alles atmet christlichen Geist — ist von der christlichen Erfahrung von Sünde und Gnade aus empfunden und abgefaßt. Ohne solche unbewußte Verchristlichung hätten die Psalmen in Luthers Bibel nicht diese Wärme, Innigkeit, Kraft und Unmittelbarkeit für den deutschen Christen gewinnen können — ohne sie wären sie kein wirksames Gegenwartsbuch für die christliche Gemeinde geworden.

In solches Durchleben und Verarbeiten im christlich bestimmten Innenleben führen besonders gut die Proben aus Psalm 68, 20 ein. Schon 1521 hat er diese Stelle auf Christus gedeutet und dessen stellvertretendes Leiden — gegen den Grundtext, Vulgata und Hieronymus — darin geweissagt gesehen, aber in der Auslegung dazu schon die Möglichkeit einer anderen Übersetzung in Anlehnung an Matth. 11, 29 zugegeben. Diese letztere Auffassung liegt der Übersetzung 1524 zugrunde. Luther verwächst nun innerlich mit ihr. Was er dabei empfand, verrät uns **R**. In kühner Freiheit, die aber dem Hebräischen (לָקַח) gerechter wird als die frühere Übersetzung, gibt er schließlich der erlebten Wahrheit 1531 durchsichtigen Ausdruck. Den Trostgedanken unterstreicht er in der Prägung des Wortlautes.

Das eigentliche Wesen und die Kraft des Bibelwortes erlebt er in der Tröstung der Gewissen. Er hat es tausendfach erlebt, daß Gott so mit seinen Kindern umgeht, wie es die Psalmisten aussprechen. Darum bezieht er jedes Psalmwort unmittelbar auf sich. Gott redet und handelt mit ihm im Psalme. So der Anfang zu Psalm 10: „Der X. (Psalm handelt) de nobis." Oder **R** zu Psalm 12, 6: „Ich will eine Helffpredigt und Helfflehre, (ein) Heilwort schaffen. Ich will eine Hilfe schaffen, die getrost lehren soll, das ist die promissio", und so wird nun 1531 der Wortlaut geprägt, daß Gott als Hort der evangelischen Lehre erscheint, dieselbe Auffassung wie in der Umdichtung zum Liede: „Ach Gott vom Himmel sieh darein usw." Vers 4, oder man lese **R** zu Psalm 84, 6 u. 8. In Psalm 118, 15 steht gleichsam der Auferstandene mit der Siegesfahne vor ihm, dem die Gemeinde ein Triumphlied singt. Er sieht vor sich eine Szene (Mimesis)

aus einer deutſchen Kirmes (Kirchweihe). Daß ihm ein ganzer Pſalm oder der einzelne Vers perſönlich etwas gibt, ſpricht ſich in R hundertfach in Ausdrücken aus, wie: „ein fein Pſelmichen, Verſichen — man beachte die Zärtlichkeit, die in der Verkleinerungsform liegt — ein feine Promiſſion“ (z. B. Pſalm 17, 4; 27, 13 und 14; 86, 1 und 4; 102, 17; 106, 12; 110, 5, ſ. auch Deutſche Bibel III, S. XLVII). Zu Pſalm 94, 11 ff.: „Ihr Gedanken ſind's nicht, wie Ferdinand im Sinn itzt hat, ut sit consolationis verbum. Hunc textum bene nota! Unſer Herrgott docet, sed per verbum — contra Schwermeros.“ Oder zu Anfang von Pſalm 32: „Man muß aus der Maßen wohl auf den Pſalm merken.“ Zu Pſalm 17, 4: „Ey, iſt ein fein Gebet. Du pflegſt wunderlich zu helfen.“ Wie tief die Pſalmen in ſein Innenleben verflochten ſind, wie oft er das Eingreifen Gottes in ſeine Lebensführung in der Form erlebt hat, wie es die Pſalmen ausſprechen, deuten zahlreiche Ausſprüche in R an. Pſalm 107, 5 redet er von Schülern, die vor der Tür ſingen, aber Gott keinen Dank wiſſen. Pſalm 77, 11 hat er aus der erſten Faſſung: „Aber ich ſprach, das iſt meine ſchwachheit, Es ſind verenderung der rechten hand des höchſten“ 1531 die Worte geformt: „damit krenke ich mich ſelber [1541: ich mus das leiden], die rechte Hand des Höheſten kan alles endern“. Dazu die Bemerkung: „Iſt ein dunkler Vers. Ich habe geſagt 'Krankheit', nicht 'Schwachheit', i. e. factus sum monachus. Gott hat mir einen andern Rock [als die Kutte] angezogen.“ Nun macht er im Schwanken darüber, was der Sinn der Verſe ſein könnte, etwas verworrene Ausführungen über die ſelbſtquäleriſchen Gedanken eines, der ohne Gott mit allem fertig werden will, und ſchließt dann ab: „Inter cogitandum talia ſprach ich (es ſind Worte eines, der ſich ſelbſt korrigiert): 'Was biſt du für ein Narr'. Aber dennoch ſprach ich: 'Du kränkſt dich damit ſelber. Die rechte Hand des Höchſten muß (kann) das alles ändern'. Domini est salus. Cogitationum [1]) mutationes eius sunt dei.

1) Die Handſchrift, die alles abkürzt, ſcheint nur cogita. zu haben. Reichert ergänzt cogitationem; mir ſcheint der Genetiv angezeigter: Die Änderungen der Gedanken ſind Gottes Sache. Oben: Gott gibt mir ein anderes ein.

Wenn ich mich zum Tode marterte, nihil efficio. So wär's ein ein fein Versichen." Die erlebte Gnadenerfahrung vergegenwärtigt uns **R** zu vielen Psalmen: Psalm 51, 19: „Ei, es ist ein feiner köstlicher Vers, daß unser Herr Gott an einem Gefallen hat, der so in sich geängstet ist. Es ist ein starker Vers et magna vita in eo ... Ach [Auch?] eine feine promissio ... ibi adest deus et consolatur infirmos. Ego literis aureis semel scribam. Ego puto, daß der Vers manchen erhalten hat und es noch immer tut". Zu Psalm 90, 8: 'Impii non sentiunt sese mori vel iram dei' ... 'Unser sund', das wissen die impii auch nicht. Zu Vers 11: 'Secure vivunt. Impii sunt securi. Cognitio peccati ist auch ein donum.' Zu Vers 13: 'Non solum vult habere meditationem mortis ut Plato sed etiam spem vitae, quam Plato non habuit. Ibi petit vitam contra iram illam. Ibi resurrectio mortuorum stark ...' Zu Vers 17: 'Steht unserm Herr Gott wohl an, quod vivificat. Ich hab den Vers aus der Maßen gern.' Auffällig knapp sind die Bemerkungen zu Psalm 130. Er hat ihn aus innerem Erleben heraus, wie das Lied beweist, schon 1524 in die rechte Form gebracht, so daß er nichts zu ändern hatte. Psalm 147, 4 und 5 erlebt er gerade eben (1531): 'Jetzt läßt er den Türken herfahren und hats gewiß so gefaßt, daß man sprechen muß, es [= unsre Rettung 1531] sei nicht nostrum facere. Diligo locos contra liberum arbitrium.' Wie oft findet er das Los der Evangelischen beschrieben: Psalm 47, 4 f. 'Es ist sunst ein köstlich Herrlichkeit, wenn einer im Kerker liegt und trägt das Kreuz.' — Psalm 83, 5 legt er seinen Feinden in den Mund: „Wir wollen ihn mit Stumpf und Stil ausrotten ... rein ab! Hier wohnten einst Lutherische. Daß man nichts mehr wisse zu sagen von Israel." Ähnlich von der Verfolgung um des Evangeliums willen oben Psalm 68, 20; oder zu Psalm 69, 11: „Ich hab eine harte, bittre, schwere Fasten, ut significetur passio non actio ... Lutherani sacerdotes, jejunant secundum psalmum, Papistae secundum Jes. 58(, 5) [1])."

1) **R** von 1539/41 zu Psalm 74, 20: Da der Papst gemalt ... Sie haben das rein wort empfangen ante papatum, aber nicht rein behalten. Nos habemus Evangelium rein et aliis dedimus.

S. Pſalm 31, 13 und Pſalm 102, 9 die Schimpfrede: „Du lutheriſcher Böſewicht".

So ſehr er alles von ſeinem chriſtlich beſtimmten Innenleben aus faßt, ſo wenig wird der Pſalmeninhalt immer krampfhaft chriſtlich gedeutet, oder gar alle Ausſagen und Verheißungen durch Allegorie in der herkömmlichen Weiſe geiſtig gedeutet. Darin offenbart ſich doch auch deutlich die geſunde reformatoriſche Frömmigkeit, daß die Güte Gottes auch in den irdiſchen Dingen des täglichen Lebens geſucht, erbeten und erlebt wird. Hierher gehört vor allem die Bitte um Errettung aus der Hand gottloſer Feinde. Dieſe unmittelbare Anwendung der Pſalmworte auf das tägliche Leben bedeutet einen ungeheuren Fortſchritt gegenüber der bisherigen kirchlichen Umbiegung des Bibelwortes ad majorem ecclesiae gloriam. Luther hat damit gerade den Pſalter ſeinem ureigenſten Gebiete wiedergegeben und das ganze reiche Gebiet des irdiſchen Lebens geheiligt. Überall in jedem Stand und Beruf, in ſeiner Arbeit kann man Gott dienen, Gott finden. Der Kampf gegen beſondere Werke, das Eifern für das 1. Gebot durchzieht natürlich auch **R**, z. B. Pſalm 81, 7. Die Verirrung des Mönchsdienſtes verurteilt er noch härter als Götzendienſt und die Anbetung des goldenen Kalbs. Pſalm 106, 20: „Wir haben [den Ruhm Gottes] vergleicht in eine ſtinkende laufige Kappe [Mönchskutte]; iſt noch ärger als das Kalb."

Dieſe Geſamtauffaſſung ließ Luther bei aller Wucht und Innigkeit doch auch den ſchlichten natürlichen Ton treffen, der dem einfachen Chriſten die Pſalmen zum Ausdruck der Ängſte und Nöte, des Lobens und Dankens im täglichen Leben auf die Lippen legt. Sie ſind kräftige Hausmannskoſt auch für einfache Werktagsfrömmigkeit. Unter dieſem Geſichtspunkt kann der Segen nicht hoch genug eingeſchätzt werden, den das Wertlegen auf den Wortſinn (ſ. oben den Abſchnitt 3) unſerer deutſchen Bibel gebracht hat. Vgl. Thimme, Luthers Stellung z. h. Schr., S. 47.

Bei Pſalm 23 enttäuſcht uns faſt **R**, daß Luther hier eine ſo hausbackene Anwendung macht: „Auf einem vollen Bauch ſteht ein fröhlich Haupt." Dasſelbe Sprichwort leſen wir auch in den „Ennarrationes" zur Stelle, dürfen aber dort erkennen,

daß die kurzen Sätze in **R** nicht alles wiedergeben, was Luthers tiefe Frömmigkeit bei Psalm 23 empfand. Zu Psalm 74, 12: „Er hilft allein dem ganzen Erdboden. Er ist der Helfer ... Es geht auf Erden in der Hauptsache so zu, daß eitel Mord, Ripsraps [= Raub] ist, frißt einer den andern. Daß nicht täglich Blut fließt und Weib und Kind ohne Unterlaß untergeht, kurz, alles, was von Gutem bleibt und auch dies, daß wir atmen, non debetur terrae sed salvatori in terra ... der erhält alles auf Erden." Und zu Vers 17: „Sommer — wer hätte das gedacht? Man meint, es komme von ungefähr. Bis hieher [wird ausgeführt], daß er der Erhalter ist." Bei Psalm 128 wirft er die Frage auf: „Weib und Kind — wer will glauben, das diese ein Gottesgeschenk sind?" und schließt die Besprechung mit dem schlichten Bild häuslichen Glücks, daß sie [= die Kinder] um den Tisch sind gestanden und haben gebetet. Hierher **R** zu Psalm 127. 133. 139. 144. 145. 147. 148.

Es ließe sich aus **R** eine treffliche Theologie Luthers zusammenstellen. Sie böte kaum neue Erkenntnisse. Aber wir können hier klar sehen, wie Luthers Denken und Fühlen aus dem Schriftwort herausgewachsen, sich stets an dasselbe angelehnt und sich an ihm genährt hat. Aus diesem täglichen Umgang Luthers mit der Bibel erklärt sich allein die unüberbietbare Anziehungskraft und Innigkeit der Deutschen Lutherbibel, und insbesondere des Deutschen Psalters. Die wissenschaftliche Erforschung des Grundtextes und das tieffromme Gemüt in Luther bilden gleichsam zwei Gegenpole — aber keine Gegensätze. Die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit bewahrte Luther vor allzu großer Freiheit. Daß mehrfach der deutsche Text mit dem Grundtext sorgfältig von Luther und seinen Freunden verglichen wurde, hat die Bibel zwar nicht irrtums- und fehllos gemacht, sie aber doch einen außergewöhnlich hohen Grad von Zuverlässigkeit erreichen und zugleich Luther stufenmäßig die wachsende Freiheit zur grunddeutschen Wiedergabe finden lassen.

Doch ehe wir uns nun der Eigenschaft Luthers zuwenden, ohne die er, trotz Wissenschaft, Frömmigkeit und tiefem Gemüt, nie der große Bibelverdeutscher hätte werden können, seiner un-

erreichten Sprachgewalt, ſei noch eine beachtenswerte Folgeerſcheinung ſeines perſönlichen Erlebens der Bibelworte kurz angedeutet. Er führt im Pſalter, zum Teil auch in anderen bibliſchen Büchern, die Gegenwartsform durch. Was als künftig verheißen wird, was der Pſalmiſt als eine vergangene, abgeſchloſſene Tatſache erlebt hat, wird von Luther zuletzt als ſtets gegenwärtige Wirklichkeit hingeſtellt: So geht Gott mit uns Menſchen um, ſo geht es ſeinen Kindern. Ein ſolches Leben und Ende haben die Gottloſen. **R** zu Pſalm 74, 12: 'In praesenti laſſe ichs bleiben, quod adhuc norit facere.' Ein Blick in Bindſeil lehrt, wie Luther an vielen hundert Stellen meiſt 1528, abſchließend aber erſt 1531, dieſe Gegenwartsform durchgeführt hat; ſchon in **H** wird im Vergleich mit den Überſetzungen vor 1524 ein leiſer Anſatz dazu gemacht, z. B. Pſalm 6, 6; 10, 1—2; 16 und 23, 2 in **H** Perfekt in Präſenz verwandelt, Pſalm 68, 20 die Gegenwart 1531, Pſalm 118, 13 dagegen ſchon, wie meiſt, die Gegenwart 1528 durchgeführt.

Den Nachweis in ſeiner ganzen Ausdehnung zu führen, geht hier nicht an. Keyßner a. a. O., S. 14 und 66 ff. hat dieſen Wechſel der Zeitform richtig beobachtet, aber weder ſeinen Umfang klargeſtellt, noch eine pſychologiſche Erklärung verſucht [1]). Wir begegnen ihm Pſalm 1 (Zukunft in Gegenwart 1528), Pſalm 2 (vor 1523 bei Vers 2 Vergangenheit, in Vers 4 1528 Zukunft in Gegenwart). Pſalm 3, 6 z. B. wird 1528 aus einer einmaligen Erfahrung des Pſalmiſten („ich lag und ſchlief und bin erwacht") in eine allgemeine Regel der Kinder Gottes umgewandelt: „ich liege und ſchlafe und wache auf". Pſalm 4 (meiſt 1528 die Zukunft in die Gegenwart verwandelt). So ließe ſich faſt die Mehrzahl der Pſalmen hier als Belege verwenden. Pſalm 98 begann: „Singet dem Herrn ein neues Lied, daß er

1) Darin wird man ja Keyßner ſicher folgen dürfen, daß die Beſchaffenheit der hebräiſchen Sprache, die wie alle ſemitiſchen Sprachen ihrem Weſen nach tempuslos iſt, die Vertauſchung des hebräiſchen Perfekts und Imperfekts mit deutſchem Präſens begünſtigte. Doch erklärt dieſe Tatſache die Durchführung der Gegenwartsform noch nicht völlig. — Zu Pſalm 102, 17: Est psalmus ad omnia tempora ecclesiae ab initio mundi.

Wunder than hat. Sein Heil hat er mit seiner Rechten und seinem heiligen Arm getan." Wie trotzig und glaubensfroh klingt die kühne Fassung von 1531: „Singet dem Herrn ein neues Lied, denn er tut Wunder. Er sieget mit seiner Rechten und mit seinem heiligen Arm." Ähnlich in Psalm 99, 1, wo sich dann um so schärfer Vers 6 das geschichtliche Imperfekt beim Hinweis auf Mose und Aaron abhebt. Psalm 126, 1 war ursprünglich im Futur, 1528 aber im Imperfekt gegeben, 1531 aber wird ins Futur umgesetzt mit der Begründung in R. „In futuro, so wärs [Phil. Mel.] eine allgemeine Verheißung und Gebet." Auf Schritt und Tritt begegnen wir in unscheinbaren Veränderungen Feinheiten, welche den Psalter der Gestalt eines wirklichen Gebet- und Andachtsbuchs für das deutsche Volk näherbringen. Er kann das Ziel anstreben, weil er selbst in diesem Buche lebte.

5. Luthers feines deutsches Sprachgefühl.

Luther war die wunderbare Fähigkeit geschenkt, für das, was er fühlte, den durchsichtigen Ausdruck zu finden, dem, was seine Seele bewegte, solche wirksame Worte zu verleihen, daß er den Hörer oder Leser unter die Gewalt seiner Worte zwang. Diese Fähigkeit hat er aber erst allmählich zielbewußt mit eisernen Fleiß zur vollkommensten Entfaltung gebracht. Die Bibelübersetzung vom ersten Entwurf bis zur endgültigen Ausreifung im Jahre 1545 erweist ein heißes, schweres Ringen um die Reinheit und Kraft der Sprache, zugleich aber auch eine unerbittliche Strenge gegen sich selbst. Luther besaß eine Sprachbegabung sondergleichen. Er vermochte darum den lateinischen, griechischen und hebräischen Worten alles abzulauschen, was sie in sich schlossen und den so gefundenen Gedanken ein völlig deutsches Gewand zu geben.

Im Psalter, auch im Buche Hiob und in den Propheten arbeitet Luther als der nachschaffende Dichter. In den geschichtlichen Büchern ist er der Erzähler in unnachahmlichem Volkston. Doch hat sich Luther bei allem feinen Verständnis für die Schönheit und Kraft der deutschen Sprache nie von dem Wohlgefallen

und der Freude an der ſchönen Form leiten laſſen. Luther iſt kein äſthetiſcher Genußmenſch, ſondern ein ernſter Willensmenſch. Die Sprache iſt ihm ſtets nur Mittel zum Zweck. Er will in ihr zum Ausdruck bringen, was er empfindet. In der Tiefe und Kraft ſeiner Empfindung, ſeines Erlebens und in dem Willen, auf andere zu wirken als Zeuge des Wortes Gottes, ruht das Geheimnis ſeiner deutſchen Bibel. Jedes Wort, jeder Ausdruck iſt von dem geiſtesmächtigen Zeugen der Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift ſo gewählt, ſo geprägt und ſo gefügt, daß ſich die deutſchen Bibelworte wie Spieße und Nägel in die deutſchen Herzen einbohren. Indem er der Sprache dieſe dienende, vermittelnde Stellung zuweiſt, zwingt er unſerer Mutterſprache im Dienſte der Wahrheit alles ab, was ſie an Kraft, Anmut, Innigkeit und Schönheit — damals noch aller Welt verborgen — beſaß. Er iſt der größte deutſche Sprachmeiſter geworden, hat ihre Entwicklung wie kaum ein zweiter reich befruchtet, weil ihm die Sprache nie Selbſtzweck war. Luthers Sprache iſt zielſtrebig, und beſonders ſeine Bibelſprache.

Ich darf mich bei der Beantwortung der dritten Frage: „Welchen Anteil hat Luthers Sprachbegabung an der Schlußgeſtalt des Deutſchen Pſalters?“ kurz faſſen. Daß er in jeder Ausgabe, beſonders durch die völlige Neubearbeitung 1531 dem Geiſte der deutſchen Sprache in der Wiedergabe der hebräiſchen Lieder in ſteigendem Maße gerecht geworden, iſt wiſſenſchaftlicher Gemeinbeſitz. Ja, die Bedeutung des Sprachgefühls wird meiſt ſo einſeitig betont, daß daneben der heilige Wahrheitswille des Reformators in ernſter wiſſenſchaftlicher Arbeit und im perſönlichen Durchleben der bibliſchen Wahrheit zu wenig gewürdigt wird. Im „Sendbrief vom Dolmetſchen“ (1530) und in den „Summarien über die Pſalmen und von Urſachen des Dolmetſchens“ (begonnen 1531 und vollendet 1533) auch in den Vorreden und Nachreden zum Alten Teſtament und den Pſalmen hat er ſich klar über ſeine Verdeutſchungsgrundſätze ausgeſprochen. Und außerdem darf ich auf Keyßners treffliche Abhandlung: „Die drei Pſalterbearbeitungen Luthers von 1524, 1528 und 1531“ verweiſen. Schade, daß er weder die Handſchrift Luthers noch

die Aufzeichnungen Rörers benutzen konnte. Er hätte sonst seine Untersuchung auf breitere Grundlage stellen und noch sicherer unterbauen können. Ich schließe mich in meinem kurzen Überblick eng an Keyßner an, wo reichlich Belege sich finden. Eine eingehende sprachgeschichtliche Würdigung der Deutschen Lutherbibel behalte ich mir für später vor.

Jedes einzelne Wort ist mit dem sicheren Blick des Sprachmeisters aus seinem reichen Sprachschatze oft schon gleich beim ersten Griff, oft erst nach mühsamem Suchen und Abwägen gewählt worden. Er kann sich nicht genug tun, ein immer noch treffenderes Wort zu wählen. Er läßt zuweilen in **H** eine Lücke und schreibt die Bedeutung des gesuchten lateinischen Wortes an den Rand. Er will auf der einen Seite die mit dem hebräischen Worte verbundenen Vorstellungen und Gefühlswerte voll ausklingen lassen (s. oben S. 294), so z. B. hatte er Psalm 18, 1 erst angesetzt: „Ich hab dich, Herr, lieb", dann rot geändert: „Ich bin Dyr, Herr, hold." In **R** lesen wir die Bemerkung des feinen Beobachters: 'Diligam = paternabo, maternabo, filiabo te. Ich hab Dich herzlich lieb. Wie bin ich Dir so hold! Mutterherz, viscera meinet er [mit dem hebräischen Worte racham]. Ich hab ein Herz zu dem, ja, wie herze ich Dich! Significat illum gestum' [ans Herz drücken]. „Wenn es ein Wort der Zärtlichkeit gäbe, so wäre es sehr köstlich", wir finden nun 1531 den in die Sprache der Kirchenlieder übergegangenen Wortlaut: „Herzlich lieb habe ich Dich, Herr." Auf der anderen Seite will er aber auch das zum ganzen Satze, ja zur Färbung des Ganzen passende deutsche Wort wählen. Daher in der Handschrift die vielen durchstrichenen Ansätze. Er häuft geradezu Synonyme, auch in **R**, z. B. für das Hiphil von מָרָה (Psalm 78, 40) 'exasperare ists, mehr denn ungehorsam: erzürnten, entrüsteten, bekümmerten ihn, machten ihn unlustig, unwillig, schellig dicimus nos'; er wählt dann erzürnen. Zu Psalm 80, 7: „Du setzest uns unsern Nachbarn zum Zank (מָדוֹן)" (1531—1540: „Du lessest alle unsre nachbarn uns zwacken"): „Jedermann will bei uns Feuer holen, uns geheien [= zum besten haben], und wenn sie sehen, daß wir's von einem leiden,

ſollen wir's von zehn leiden, daß uns unſre Nachbarn zauſen, zwacken, berücken, reuffen [= berauben]." Ähnlich bei Pſalm 31, 7; 112, 10. Pſalm 115, 7 in **H** und **R** 'fühlen, greifen, tappen'. Mitten im Suchen kommt ihm oft blitzartig das rechte Wort. „Das wär's, das wär' deutſch, ſo ſagen wir, germanice" (Deutſche Bibel III, S. XLIII ff.). Nicht ſelten muß er lange ſuchen: „Es wird uns ſchier ſo ſauer, daß wir das transferieren als ihm [= Chriſtus] es worden iſt König zu werden." (Zu Pſalm 93, 2).

Die Lebendigkeit der Anſchauung und die Einheit des jeweiligen Bildes beſtimmen die Auswahl aus dem reichen Wortſchatz, den er ſich zielbewußt durch Beobachtung der Volksſprache, der Volksreime ſtändig erweitert und in **H** und **R** gleichſam vor uns ausbreitet. Man prüfe daraufhin die oben gegebenen Proben; ſo wenn er beim Bilde eines Gewitters „glühende Kohlen" in „Blitze" umwandelt (Pſalm 18 und 140), oder 1531 markig in Pſalm 144, 1 verdeutſcht: „der meine hende leret ſtreiten und meine feuſte kriegen", während der erſte Anſatz in **H** und ähnlich der 1. Druck hatte: „der meyne hand leret zum streyt u. meyne Finger zum krieg". Pſalm 98, 8 kann er ſich nicht bei der wörtlichen Übertragung des kühnen orientaliſchen Bildes zufrieden geben: „Die Waſſerſtröme klappen mit den Händen"; die unvollziehbare Vorſtellung mildert er: „Die Waſſerſtröme frohlocken." Man nehme die Textentwicklung in Pſalm 24, 7; 90, 4 u. a. vom erſten Entwurf in **H** bis zur Ausgeſtaltung in der Form von 1531 oder 1541 dazu, um eine Ahnung davon zu bekommen, mit welcher Klarheit er ein dem deutſchen Empfinden verſtändliches Bild herausarbeitet. Wenn er Pſalm 23, 5 'fett machen' durch 'ſalben', 'nachlaufen' durch 'folgen' erſetzt, Pſalm 80, 7 1541 wieder 'zwacken' ausſchaltet, in **H** oft 'ſchallen' durch 'jauchzen' erſetzt, ſo viele derbe Synonyma aus **R** nie im Bibeltext verwendet, ſo geſchieht es, weil ihm die getilgten Ausdrücke in die erhabene Pſalmenſprache nicht hineinpaſſen wollen. Solche Beiſpiele laſſen ſich zu hunderten geben. Er hat feines Gefühl für die verſchiedenen Stilarten der Bibel. (Keyßner S. 57—59; Bindſeil VII, S. 325 u.)

Der große Sprachmeister schafft sich seine besondere Sprache und führt in vielen Fällen für bestimmte Worte der Grundsprache neue, bessere Wiedergaben folgerichtig durch; so habe ich „N. k. Zeitschr." XXV, S. 771 ff. nachgewiesen, daß er 1523 das Lehnwort „benedeien" aus seinem Sprachschatz ausscheidet und dafür „segnen" anwendet, s. Psalm 10, 3 und 68, 20. Ebenso gibt er dem Worte „fromm" eine viel größere Ausdehnung in Wiedergabe von יָשָׁר und טוֹב. Die Untersuchung des deutschen Bibeltextes verspricht noch eine wertvolle Ausbeute für die Erforschung der deutschen Wortgeschichte. Zum Bisherigen s. Keyßner S. 28—34, 36—41; auch S. 51 ff., wozu gerade **H** sehr wertvolle Belege für Luthers Feingefühl in der Wahl der Präpositionen bietet, z. B. in Psalm 23, 3.

Nach und nach hat er die hebräische Art der Häufung der Substantiva abgestreift und in steigendem Maße das Eigenschaftswort zur Geltung kommen lassen oder ist durch freie Verkürzung dem deutschen Sprachgeiste gerecht geworden, z. B. 'die Pestilenz der Listigkeit' Psalm 91, 3 durch 'schädliche Pestilenz', 'Grimm seines Zornes' Psalm 78, 49 durch 'durch grimmigen Zorn', 'die Hoffahrt des Meeres' Psalm 89, 10 durch 'das ungestüme Meer' teils 1528, teils 1531 ersetzt. Doch läßt sich schon aus **H** der Anfang dieses Verfahrens dartun. Die 'Stimme meines Flehens, meines Weinens' wird gelegentlich verkürzt in 'mein Flehen, mein Weinen' (Psalm 6, 9; 66, 19). 'In dem Ton des Rühmens und Dankens' macht 1531 dem einfachen 'mit Frohlocken und Danken' (Psalm 42, 5) Platz. Der für den vernünftigen Deutschen unerträgliche Ausdruck: 'Errette von der Hand der Hunde' weicht Psalm 22, 21 dem einfachen Wortlaut: 'Errette von den Hunden'. Nicht minder kennzeichnend für das feine deutsche Sprachgefühl ist die Zurückdrängung des toten Dingworts zugunsten des lebendigen und belebenden Tatwortes, oben z. B. Psalm 12, 6. Oder Psalm 19 in **H** zuerst wörtlich: 'yhr ausgang ist vom ende des hymels und yhr umblaufft widder an dasselbe end'; darüber vor Drucklegung: 'Sie gehet auff an eym Ende des hymels, und leufft umb bis widder an dasselbe ende'. Ähnliches an zahllosen Stellen. Dadurch bringt Luther

— im Gegenſatz zur Vulgata und allen aus der Vulgata gefloſſenen deutſchen Bibelüberſetzungen — viel taufriſches Leben in ſeine Bibel. Auch in Zuſammenſetzungen weicht das Hauptwort oder Eigenſchaftwort mit ſein, werden, machen, laſſen dem Zeitwort: Pſalm 19, 6: 'iſt froh' — 'freuet ſich zu laufen'; Pſalm 22, 29: 'er iſt ein Herre' — 'er herrſcht'; oder 'hat Wohnung' — 'wohnt', 'mache mich lebend' — 'erquicke mich' (Pſalm 119, 27), 'laß mir widder kommen den troſt' — 'Tröſte mich widder' (Keyßner S. 44—47). Doch iſt Luther nie ein Pedant. Wo es Klarheit und Wucht des Ausdrucks oder die Zartheit der Empfindung fordert, erweitert er den Ausdruck, z. B. Pſalm 82, 3: 'richtet den armen' — 'ſchaffet recht dem armen'; Pſalm 73, 21: 'meyn hertz iſt durchbittert' — 'es tut mir wehe im herzen'. Eine Erweiterung, die wieder dem Zeitwort mehr Raum gewährt, beſteht darin, daß er ein Hauptwort oder Eigenſchaftswort zur Hervorhebung eines Begriffes durch einen ganzen Satz wiedergibt: Pſalm 77, 10: 'hat denn Gott der gnaden vergeſſen' — 'vergeſſen gnädig zu ſein'. Pſalm 39, 5 'laß mich wiſſen mein ende' — 'lere doch mich das [es] ein ende mit mir haben mus'; Pſalm 139, 3: 'Du kenneſt mein ſitzen und aufferſtehen' — 'Ich ſitze odder ſtehe auf, ſo weiſſeſtu es'. Nie bindet ſich der Bibelüberſetzer, ſondern ſchaltet frei aus feinſtem Sprachgefühl heraus (Keyßner S. 41—50).

Die kurzen Andeutungen mögen genügen, um die Augen zu öffnen für die Zielſtrebigkeit des Ausdrucks, die in ſeinen Beſſerungen von **H** an bis 1546 in überwältigender Deutlichkeit zutage tritt. In Luther entwickelt ſich beſonders von 1521 bis 1531 der deutſche Sprachmeiſter in unerbittlicher Strenge gegen ſich ſelbſt zu ſolcher Vollendung, daß die damals noch derbe und ungefüge deutſche Sprache weiches Wachs in ſeinen Händen wird und ihn befähigt, höchſte Kraft des Ausdrucks (Pſalm 18. 46. 90) und zarteſte Innigkeit (Pſalm 18, 1; 23; 73, 25) zum Ausdruck zu bringen. Das Vollgefühl ſeiner wachſenden Sprachbeherrſchung mag ihm wohl den Gedanken nahegelegt haben, das, was er beim Leſen der Pſalmen im Grundtext fühlte und was er innerlich an und mit den Pſalm-

worten erlebt hatte, noch in einer dem deutschen Empfinden viel mehr entsprechenden Prägung des Wortlautes dem deutschen Volke nahezubringen. Doch bewahrte ihn die wissenschaftliche Gründlichkeit, die Ehrfurcht vor die Bibel und ein innerliches Erfassen der biblischen Wahrheit in persönlichem Erleben vor der Gefahr, den Psalter so dem deutschen Denken anzuschmiegen, daß er der Wahrheit und dem Ernste des Bibelwortes etwas abbrach. In der Freiheit des durch volles Nacherleben in den innersten Kern des Bibelwortes eingedrungenen Auslegers, unter sorgfältiger wissenschaftlicher Ausnutzung des Grundtextes schuf er aus der Tiefe seines Gemütslebens das hebräische Liederbuch in ein echt deutsches [1]) Gebet- und Andachtsbuch um. Äußerlich angesehen scheint der wachsenden Sprachgewandtheit der Löwenanteil an den Verbesserungen von 1524—1531 zu gebühren, und zweifellos kann sie nicht hoch genug in Anschlag gebracht werden, sowohl in den Änderungen einzelner Worte als in der völligen Umgießung ganzer Sätze (Psalm 24, 7; 73, 6; 90, 4—5. 12; 140 usw.). Aber bei schärferem Zusehen wird uns vor allem an der Hand von **R** klar, daß auch die sorgsame Durcharbeitung des Grundtextes vielfach die endgültige Prägung des deutschen Wortlauts bis zuletzt günstig beeinflußt hat. Die treibende Kraft liegt aber darin, daß es ihn drängte, für das, was seine Seele beim Psalmwort empfand, unmittelbaren Ausdruck zu finden (Psalm 68, 19—20). Der deutsche Psalter reift, ohne aufzuhören, treue Wiedergabe des in ernster wissenschaftlicher Arbeit erfaßten Grundtextes zu sein, immer mehr zu einem durchsichtigen Ausdruck seines tiefen und starken Gemütslebens aus, in dem die einzelnen Psalmworte Gestalt gewonnen hatten.

---

1) Hierher gehört die bewußte Durchführung der Alliteration, auf die schon 1883 W. Hopf aufmerksam macht. — Daß auch im Neuen Testament der lebendige deutsche Ausdruck aus seinem inneren Erleben des Bibelwortes und seiner Fähigkeit der unmittelbaren Veranschaulichung der Geschichten herausgewachsen ist, lehrt W. Köhler in Nr. 127/28 der Schriften des Vereins für Reformationsgesch. „Wie Luther den Deutschen das Leben Jesu erzählt hat".

3.

Der articulus stantis et cadentis ecclesiae.

Von

D. Friedrich Loofs [1]).

Daß die Lehre von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ als der „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ bezeichnet worden ist, wird freilich gegenwärtig nicht überall da gesagt, wo man es erwarten könnte. Manche Lehrbücher der Dogmatik und der Symbolik erwähnen es nicht. Dennoch weiß jeder gebildete evangelische Theologe, daß es um die Rechtfertigung durch den Glauben sich handeln wird, wenn von dem „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ die Rede sein soll. Und daß von dieser „Lehre“, in der Luthers neues Verständnis des Christentums sich zusammenfaßte, hier die Rede sein soll, wird

1) Diese Abhandlung erscheint gleichzeitig als Universitätsschrift: Programm der theologischen Fakultät Halle-Wittenberg zum 31. Oktober 1917. Sie ist aber als solche buchhändlerisch nicht erhältlich. — Von den in ihren Anmerkungen verwendeten Abkürzungen seien hier im voraus erklärt: WA = D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Weimar seit 1883; EA, bzw. EA = Dr. Martin Luthers sämtliche Werke, [Frankfurt und] Erlangen, deutsche und lateinische Schriften (deutsch I—XX u. XXIV—XXVI, 2. Aufl., 1862—1885; XXI—XXIII u. XXVII—LXVII, 1832—1857; opera latina exeg. I—XXVIII, 1829—1886; ad Galatas I—III, 1843—44; var. arg. I—VII, 1865—1873); Enders = Dr. Martin Luthers Briefwechsel, bearbeitet von E. L. Enders und (von Bd. XII ab) von G. Kawerau, bis jetzt 16 Bde., Frankfurt, später Leipzig 1884—1915; Ficker = Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, herausg. von J. Ficker, I, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16, 1) Die Glosse, 2) Die Scholien, Leipzig 1908; CR = Corpus Reformatorum I—XXVIII, Ph. Melanchthonis opera, ed. C. G. Bretschneider und H. E. Bindseil, Halle und Braunschweig 1834—1860; J. T. Müller = Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, besorgt von J. T. Müller, 11. (Stereotyp-)Ausgabe, Gütersloh 1912.

angesichts der Säkularfeier der Reformation niemanden wunder nehmen. Aber es kann über die „Rechtfertigung allein durch den Glauben" unter sehr verschiedenen Gesichtspunkten gehandelt werden. Auch die nach Erweiterung unserer Erkenntnis strebende Forschung, und im besondern die geschichtliche, hat ihr gegenüber noch mancherlei Aufgaben. Hier will ich nur ein Dreifaches ins Auge fassen: erstens, woher die Bezeichnung der Rechtfertigungslehre als des „articulus stantis et cadentis ecclesiae" stammt; zweitens, was dieser Terminus bedeutet; und drittens, wie Luther zu seiner für sein Verständnis des Christentums grundlegenden Lehre von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben" gekommen ist.

I.

Die Bezeichnung der Rechtfertigungslehre als des „articulus stantis et cadentis ecclesiae" wird oft auf Luther selbst zurückgeführt. Aber einen Beweis für diese These habe ich nirgends gefunden. Man[1]) beruft sich wohl auf die Stelle der sogen. Schmalkaldischen Artikel (1536), in der Luther die Rechtfertigungslehre als den „ersten und Hauptartikel" der über konziliare Verständigungsversuche erhabenen „Artikel" der evangelischen Lehre bezeichnet und dann zum Schlusse bemerkt:

1[2]). Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will. ... Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln; sonst ist's alles verloren und behält Papst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht[3]).

---

1) So z. B. Oehler, Symbolik, 2. Aufl., bearbeitet von Th. Hermann, Stuttgart 1891, S. 532. 2) Diese Nummer ist dem Zitat vorgedruckt, weil unten (S. 325 ff.) weitere, numerierte Zitate folgen, die für die Entstehung des Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae" von Interesse sind. 3) WA 50, 199, 22 ff.; artic. Smalc. II, 1, 5; J. T. Müller S. 300. Luthers Originaltext ist in obigem Zitat, gleich-

Dies Zitat beweist in der Tat, daß die Rechtfertigungslehre für Luther die Bedeutung gehabt hat, um derentwillen sie als der articulus stantis et cadentis ecclesiae bezeichnet ist. Doch wer wird im Ernst meinen, daß diese Bezeichnung in diesem Lutherworte wurzele, das im Wortlaut mit ihr nichts weiter gemein hat als das Substantiv „Artikel" und das Verbum „fallen"? — Man kann nun freilich andre Äußerungen Luthers nachweisen, die dem Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae" näher kommen. Aber den Terminus selbst bringt keins dieser Lutherworte. — Ich gebe, damit der Sachverhalt übersehbar werde, im Folgenden eine Liste der mir bekanntgewordenen Äußerungen Luthers über die majestas articuli de justificatione [1]) und schließe dabei absichtlich auch diejenigen nicht aus, die ihrer Art nach oder, weil sie dem 16. oder 17. Jahrhundert unbekannt waren, für die Entstehung des in Rede stehenden Terminus nicht in Betracht kommen [2]):

2 [3]). Et per hoc (nämlich, daß wahrer Glaube da ist und gelehrt wird) ecclesia quoque permanet, ... fundamentum ecclesiae Christus est, i. e. fides Christi [4]).

3. Evangelium enim, quod est sapientia et virtus dei, ecclesiam constituit [5]).

4. Hac salutatione (nämlich Gal. 1, 3: gratia vobis et pax etc.) ⟨Paulus⟩ summam statuit doctrinae suae, quod vide-

---

wie der Text aller anderen deutschen Quellenstellen, der heutigen Orthographie und Interpunktion gemäß abgeändert. Auch ganz veraltete Verbalformen sind modernisiert.

1) So z. B. in Gal. 2, 11, 1535 (bzw. 31. Juli 1531); WA 40 I, 193, 2. 3. 14. 16. Auch bei Tisch hat Luther von dieser majestas geredet, vgl. WA, Tischreden III, 479, Nr. 3650 (Ende 1537): multa dicebat de majestate articuli justificationis. 2) Daß auch Stellen aufgenommen sind, die nach dem Zusammenhange sich auf die Lehre von der Sündenvergebung oder auf die vom rechtfertigenden Glauben oder auf den Glauben an Christus als den Erlöser beziehen, wird keiner Rechtfertigung bedürfen. Es ist aber da, wo nicht schon der Text selbst dies deutlich macht, in den Anmerkungen ausdrücklich darauf hingewiesen. 3) Nr. 1 f. oben S. 324. 4) Psalmen-Vorlesung von 1513—15, WA IV, 350, 28 ff. 5) Römerbrief-Vorlesung 1515—16, Scholien, Ficker I, 2, S. 8, 23 f.

licet nemo justus esse potest nisi per gratiam dei, nequaquam per opera [1]).

5. Merke dies, da er (nämlich Paulus in Röm. 3, 23) saget: „Sie sind alle Sünder etc.", ist das Hauptstück und der Mittelplatz dieser Epistel und der ganzen Schrift, nämlich, daß alles Sünde ist, was nicht durch das Blut Christi erlöset, im Glauben gerecht wird [2]).

6. Quare diligenter articulus justificationis, quem nos soli hodie docemus, discendus et retinendus est. hoc enim amisso nulli haeresi, nulli falsae doctrinae, quantumvis ridiculae et vanae, resistere poterimus. sicut sub papa accidit, ubi ea credidimus, quorum nunc nos pudet pigetque. rursus si manserimus in hoc articulo, securi sumus ab haeresibus [3]).

7. Hic unus articulus est nostrae fidei et religionis [4]), quem totus mundus ignorat [5]).

---

1) Galater-Kommentar von 1519, WA II, 457, 16 f. 2) Randglosse im NT, 1522, zu Röm. 3, 23, EA 64, 220. 3) Scholia in Jesaiam, nach Vorlesungen von 1527—29, zu 42, 21, WA 25, 276, 15—20. 4) „Religio" ist bei Luther bis weit in die dreißiger Jahre hinein „Frömmigkeitsweise", „Devotionsform" (vgl. Col. 2, 18: in humilitate et religione angelorum; von Luther z. B. in der Römerbrief-Glosse, Ficker I, 1 S. 112, 19 und in Gal. 1519, WA II, 502, 31 angeführt, sodaß an letzterer Stelle „regione" als ein sehr törichter Besserungsvorschlag sich darstellt, vgl. WA II, 530, 38). In seiner älteren Zeit gebraucht auch Luther das Wort dem mittelalterlichen Sprachgebrauch gemäß im besonderen für die verschiedenen Formen („Orden") mönchischer Frömmigkeit, so z. B. Römerbrief-Glosse, Ficker I, 1 S. 83, 28: professores religionum. Nicht nur noch 1527—29 (WA 25, 333, 6) konnte er sagen: sic damnat universam justitiam legis et omnes religiones, etiam illam divinitus institutam in lege Mosi; noch am 14. November 1531 bemerkte er in seiner Galater-Vorlesung: hunc locum applicamus ad omnes religiones et tentationes (WA 40 II, 10, 2 vgl. Z. 4). Auch die „religio Christi" in den Römerbrief-Scholien (Ficker I, 2 S. 9, 5) ist nicht anders zu deuten. Später (Von den Konziliis und Kirchen, 1539, WA 50, 532, 13 f. u. 535, 5 ff) wollte er unter „religio" im canon 12 von Nicaea den „gemein christlichen Glauben", und nicht die „Möncherei" verstanden wissen. 5) a. a. O. zu 43, 24, WA 25, 282, 33.

8. Est summus articulus huic prophetiae credere, quod peccata nostra non sint nostra, sed posita super Christum. hic unicus articulus est fundamentum totius ecclesiae et christianismi, qui si salvus manserit, nullae haereses laedere nos possunt. neque satanas alia re magis offenditur, ideo tot tentationes privatim, tot haereticos, tot sectas contra hanc doctrinam excitat. et mundus quoque omnes alias religiones [1]) potest ferre, hanc solam doctrinam ferre nec vult nec potest [2]).

9. Illud, quod est doctrinae christianae caput totiusque scripturae summa, nempe articulum gratiae, justificationis seu remissionis peccatorum, certe diligenter et fideliter tractavi [3]).

10. Hic locus caput et angularis lapis est, qui solus ecclesiam dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit, ac sine eo ecclesia dei non potest una hora subsistere [4]).

11a. Wo dies einige Stück (nämlich nach dem Vorangehenden: das Hauptstück unserer christlichen Lehre ..., daß wir ohn alle Verdienst durch lauter Gottes Gnaden ... fromm, lebendig und selig werden müssen) rein auf dem Plan bleibt, so bleibt die Christenheit auch rein und fein einträchtig und ohne alle Rotten. Sintemal dies Stück allein und sonst nichts macht und erhält die Christenheit. Alle

11b. Si unicus hic articulus sincerus permanserit, etiam christiana ecclesia sincera, concors et sine omnibus sectis permanet; sin vero corrumpitur, impossibile est, ut uni errori aut fanatico spiritui recte obviam iri possit [5]).

1) Vgl. S. 326 Anm. 4. 2) Scholia in Jesaiam, zu 53, 6, WA 25, 333, 12—18. 3) an Jonas, Ende Mai oder Anfang Juni 1530, Enders 7, 348, 18 ff. 4) an Brenz, 26. August 1530, Enders 8, 224, 53 ff. = WA 30 II, 650, 19 ff. 5) Lateinische (beachtenswerte Auslassungen aufweisende) Übersetzung von 11a in der Formula concordiae, solida decl. III, 6, J. T. Müller S. 611.

andern Stücke mögen bei falſchen Chriſten auch gleißen. Wo es aber nicht bleibt, da iſt's nicht möglich, daß man einigem Irrtum oder Rottengeiſt wehren möge [1]).

12. Dieſen Artikel wollen ſie ſchlecht (= ſchlechterdings) nicht leiden. So können wir ſein nicht geraten. Denn wo der Artikel weg iſt, ſo iſt die Kirche weg und mag keinem Irrtum widerſtanden werden [2]).

13. Das [3]) iſt nu wahrhaftig der Hauptartikel, den wir lehren und fleißig treiben. Zwar wir lehren auch von guten Werken uſw. [4]).

14. Dieſer Artikel von der Rechtfertigung iſt der höchſte, den St. Johannes als ein Meiſter inſonderheit beſchrieben hat [5]).

15a. Opus est hanc doctrinam manere in publico usu legendi et audiendi. ... non potest satis inculcari, et si perit haec doctrina, universa perierunt. si ista floret, omnia salva: sacrificium, cultus, religio [6]).

15b. Valde prodest igitur, ut haec fidei doctrina in publico et assiduo usu legendi et audiendi conservetur. ... quare haec doctrina nunquam satis tractari et inculcari potest. ea jacente et pereunte jacet et perit simul tota cognitio veritatis. ea vero florente florent omnia bona: religio, verus cultus, gloria dei, certa

1) Auslegung des 117. Pſalms, Anfang Oktober 1530, WA 31 I, 255, 5—10, vgl. 254, 28—31. 2) Warnung an ſeine lieben Deutſchen, Oktober 1530, WA 30 III, 319, 14 ff. u. 30 ff. 3) Es handelt ſich im vorigen um die Vergebung der Sünden allein durch Chriſtus nach der von Luther ja nicht auf das Abendmahl bezogenen Stelle Joh. 6, 53. 4) Predigt über Joh. 6, 53 f., 4. März 1531, WA 33, 197, 24—26, bzw. 23—25. 5) a. a. O. S. 200, 9 f. 6) Vorleſung über den Galaterbrief, erſte Stunde, 3. Juli 1531, Rörerſche Nachſchrift, WA 40 I, 39, 7 ff.

cognitio omnium statuum et rerum [1]).

16a. Amissa hac doctrina et articulo amisimus omnia [2]).

16b. Amisso articulo justificationis amissa est simul tota doctrina christiana [3]).

17. Ex illa et in illa sola doctrina [4]) fit et consistit ecclesia [5]).

18a. Jacente hoc articulo omnia [6]).

18b. Jacente enim articulo justificationis jacent omnia [7]).

19a. Is articulus necessarius, qui faciliter laeditur. Es liegt viel daran, ut bene inculcetur, quia ego expertus, quam magna res sit, et Paulus expertus [8]).

19b. Is principalis est doctrinae christianae articulus, in quo cognitio totius pietatis sita est. ideo maxime refert eum bene scire et perpetuo inculcare. nam ut tenerrimus est, ita facillime laeditur. hoc bene expertus est Paulus [9]).

20a. Ideo non jocandum cum isto articulo [10]).

20b. Ideo non est jocandum cum articulo justificationis [11]).

21. Hactenus verba Pauli, quae ad Petrum locutus (Gal. 2, 15 ff.), in quibus comprehendit summam istius articuli principalis, qui facit vere christianos [12]).

22a. Stante ista doctrina et libera conscientia judices estis omnium doctrinarum [13]).

22b. Stante et salva ista doctrina, quae pacificat conscientias, christiani constituun-

1) Galater-Kommentar von 1535, d. i. Rörersche Bearbeitung der Vorlesungs-Nachschriften, WA 40 I, 39, 18 ff. 2) Galater-Vorlesung, 3. Juli 1531, WA 40 I, 48, 10. 3) Galater-Kommentar 1535, WA 40 I, 48, 28. 4) Im vorigen ist der locus de fide seu christiana justitia erwähnt. 5) Galater-Kommentar 1535, WA 40 I, 49, 26 f. In der Nachschrift findet sich keine Parallele. 6) a. a. O. Vorlesung, 9. Juli 1531, WA 40 I, 72, 8. 7) a. a. O. Kommentar, S. 72, 20 f. 8) a. a. O. Vorlesung, 18. Juli, S. 168, 7 ff. 9) a. a. O. Kommentar, S. 168, 25 ff. 10) Vorlesung, 31. Juli 1531, S. 201, 9 f. 11) Kommentar, S. 201, 27. 12) Vorlesung, 7. August 1531, S. 230, 2 f. Im Kommentar ohne Parallele. 13) Vorlesung, 7. August 1531, S. 236, 3.

23a. Istum articulum ſollt nur man ihm (dem Papſt) vor die Naſen ſetzen etc., ut constabiliatur et certus fiat in corde nostro et ipsi confundantur [2]).

23b. Articulus ille justificationis tanquam sol revelat turpitudines et pudenda eorum. ideo libenter acuimus et urgemus justitiam fidei, ut papistae et omnes sectarii confundantur utque articulus iste constabiliatur et certus fiat in cordibus nostris. et hoc maxime opus habemus; amisso enim hoc sole relabimur in priores tenebras [3]).

24a. Justitiae fidei articulus hätt's getan; iste ruebat purgatorium, missas, monachatum et papam [4]).

24b. Is unicus articulus paullatim, ut coeperat, evertisset papatum cum suis fraternitatibus, indulgentiis, ordinibus, reliquiis, cultibus, invocatione sanctorum, purgatorio, missis, vigiliis, votis et id genus aliis infinitis abominationibus [5]).

25a. Is articulus muß ⟨es⟩ tun. nisi habuissemus hunc articulum, jam diu periissemus [6]).

25b. Papatus ... ruit ... per praedicationem articuli de justificatione. is non solum debilitavit regnum antichristi, sed etiam nos hactenus contra ipsius vim sustentavit et defendit. et nisi hoc praesidium habuissemus, jamdudum periissent sectarii et nos una cum ipsis [7]).

---

1) Kommentar, S. 236, 17 f. 2) Vorleſung, 7. Auguſt 1531, S. 238, 7 ff. 3) Kommentar, S. 238, 25 ff. 4) Vorleſung, 28. Auguſt 1531, S. 354, 9 f. 5) Kommentar, S. 354, 33 ff. 6) Vorleſung, 28. Auguſt 1531, S. 355, 5 f. 7) Kommentar, S. 355, 18 ff.

26a. Qui labitur ex isto articulo, et quocunque cedat, actum est. quidquid est tandem, si non articulus is, ſo iſts error, hypocrisis etc. [1]).

26b. Quicunque articulo justificationis excidit, ignorans dei est et idolatra. ... sublato enim articulo isto nihil amplius restat quam merus error, hypocrisis, impietas, idololatria, utcunque in speciem appareat esse summa sanctitas [2]).

27a. Gegen dieſen locum tenuem ſicht er (Satan) am meiſten. ... conabitur diabolus, ut ad templum aedificatum a deo per istum articulum vult tabernam dabei aufrecken, ut avocet ab isto templo [4]).

27b. Satan enim vehementer odit lucem evangelii. ... ideo ubi videt eam exoriri, statim contra nititur omnibus ventis et tempestatibus, ut eam extinguat [3]).

28. Nam in corde meo iste unus regnat articulus, scilicet fides Christi, ex quo, per quem et in quem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologicae cogitationes. nec tamen comprehendisse me experior de tantae altitudinis, latitudinis, profunditatis sapientia nisi infirmas et pauperes quasdam primitias et veluti fragmenta [5]).

29. Opus est hunc articulum quam diligentissime tractare et satanae opponere, sive simus infantes sive eloquentes, sive docti, sive indocti. oportet enim hanc petram [6]) clamari, si omnis homo taceret, ab ipsis petris seu lapidibus [7]).

30a. Est psalmus satis utilis (nämlich Pſalm 51) ...,

30b. Est autem multis modis hujus psalmi cognitio tum

1) Vorleſung, 17. Oktober 1531, S. 602, 3 ff. 2) Kommentar, S. 602, 12 ff. 3) Kommentar, WA 40 II, 2, 22 ff. 4) Vorleſung, 14. November 1531, WA 40 II, 2, 5 f. 5) Luthers Vorrede zum Galater-Kommentar von 1535, WA 40 I, 33, 7—11. 6) Vgl. am Anfang der Vorrede: profanatio ... adversus unicam hanc et solidam petram, quam nos justificationis locum dicimus (WA 40 I, 33, 14 ff.). 7) a. a. O. WA 40 I, 35, 1—4.

quia jam maxima controversia est in orbe terrarum de poenitentia, justificatione etc., qui sunt loci principales in religione christiana [1]).

necessaria tum utilis. continet enim doctrinam de praecipuis nostrae religionis capitibus, de poenitentia, de peccato, de gratia et justificatione [2]).

31. Hunc psalmum (130) etiam numeramus inter eos, qui maxime excellunt. tractat enim principalem locum nostrae salutis, justificationem scilicet, cujus pura cognitio sola ecclesiam servat, est enim cognitio veritatis. econtra cum haec cognitio justificationis amissa est, simul amittitur Christus et vita et ecclesia neque ullum doctrinae aut spirituum judicium relinquitur, sed occupant omnia tenebrae et caecitas [3]).

32. Sic proponit David in his duobus versiculis (Pſalm 130, 3. 4) summam totius doctrinae christianae et solem illum, qui illuminat ecclesiam. stante enim hac doctrina stat ecclesia, ruente autem ruit ipsa quoque [4]).

33. Articulus justificationis est magister et princeps super omnia doctrinarum genera et gubernat omnem conscientiam et ecclesiam, sine quo mundus est insulsus et merae tenebrae, nec ullus est error, qui non irrepat et regnet sine illo [5]).

34. Videbitis ex hoc loco (Gen. 15, 6) exstruere eum (Paulum) praecipuum nostrae fidei articulum, mundo et satanae intolerabilem, quod sola fides justificet [6]).

35. Hic summus fidei articulus est, quem si vel tollas sicut Judaei, vel depraves sicut Papistae, neque ecclesia con-

---

1) Vorleſung über Pſalm 51, erſter Tag, 10. Juni 1532, WA 40 II, 315, 10 ff. 2) Dietrichſche Ausgabe der in Anm. 1 genannten Vorleſung, WA 40 II, 315, 27 ff. 3) Comm. in XV psalmos graduum, Dietrichſche Ausgabe von 1538 (nach Vorleſungen von November 1532 bis Oktober 1533), EA opp. exeg. 20, 176. 4) Ebenda S. 193. 5) Praefatiuncula Luthers bei der Disputation von Palladius und Tilemann am 1. Juni 1537, Disputationen Luthers ed. P. Drews, Göttingen 1895, S. 118 u. 119. 6) Geneſis-Vorleſung, zu Gen. 15, 6, etwa Januar 1538, WA 42, 562, 18 ff.

sistere potest, neque deus retinere potest suam gloriam, quae est, quod sit misericors et quod propter filium condonare peccata ac salvare velit [1]).

36. Wo der locus recht gehet und stehet, da kann nichts Böses sein. Denn aus dem antecedente: „sola fides justificat“ fällt Messe, Fegfeuer, Klostergelübde und alles. Drum weil der Markgraf (Joachim II. von Brandenburg) den Artikel rein haben will, hoff' ich, es soll nicht not haben [2]).

Solcher Lutherstellen, die an den Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ erinnern, sei es nur ihrem Gedankengehalt nach, sei es, wie Nr. 32, auch im Wortlaut, ließe sich unfraglich noch eine größere Zahl beibringen. Denn ich habe nur relativ wenige Bände der Weimaraner Ausgabe nach Äußerungen dieser Art durchsucht; und Register haben wir nur für die älteren Ausgaben und für die deutschen Schriften der Erlanger. Die Kommission, die 1883 und 1884 die zwei ersten Bände der Weimaraner „Kritischen Gesamtausgabe“ ausgehen ließ, hat es gewagt, diese Bände ohne jedes Register in die Welt zu schicken; und bis zum heutigen Tage, an dem 62 Bände vorliegen, ist man dieser unrühmlichen und unverantwortlichen Praxis gefolgt [3]). Aber trotz der hieraus für jeden

---

1) Genesis-Vorlesung, zu Gen. 21, 17, 1539, WA 43, 178, 22—25. 2) Luthers Tischreden in der Matheſischen Sammlung, herausg. von E. Kroker, Leipzig 1903, Nr. 459, S. 236, aus dem Jahre 1540. 3) Ein Gesamtregister würde die Unterlassung nicht gutmachen. Man braucht Register für einzelne Gruppen von Schriften — wie z. B. die Tischreden, für die ein Register verheißen ist, für die Disputationen, für die Schriften vor den Thesen vom 31. Oktober 1517 oder vor der Abreise zum Wormser Reichstag —, ja z. T. für einzelne Veröffentlichungen, wie die Vorlesung über die Psalmen von 1513—15, die Römerbrief-Vorlesung von 1515—16, den Galater-Kommentar von 1535 und die Genesis-Vorlesung des letzten Jahrzehnts. Und zum mindesten einige dieser Einzelregister müssen nachträglich angefertigt werden, so mühsam und kostspielig es sein mag. Bei dem Register der Bibelstellen, der einzigen Entlehnungen, die (am Rande) nachgewiesen sind, könnten manche Stellen nachgetragen werden (vgl. z. B. oben S. 326 Anm. 4 über Col. 2, 18). Auch mit Druckfehlern bei den Nachweisungen am Rande ist zu rechnen:

Forſcher ſich ergebenden Unüberſehbarkeit des literariſchen Nachlaſſes Luthers kann man mit Sicherheit behaupten, daß auch eine beträchtliche Vermehrung der Lutherworte de majestate articuli de justificatione, ja eine ſyſtematiſche Durchſuchung aller Bände der Weimaraner Ausgabe die Theſe, daß der Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ nicht auf Luther zurückgeht, nur beſtätigen könnte. Einen zwingenden Beweis für dieſe Theſe liefert nämlich die nachfolgende Zeit bis etwa 1700. Denn ſo mannigfach die Theologen dieſes Zeitraums ſich bemühen, die Bedeutung der Rechtfertigungslehre hervorzuheben, und zwar oft auch durch Hinweiſe auf Lutherworte, ſo bieten ſie doch, ſoweit ich geſehen habe, nirgends jenen Terminus.

Nicht beweiſend iſt in dieſer Hinſicht, daß Melanchthon in der Apologie eigene Formulierungen bietet:

37. Cum autem in hac controversia (de justificatione) praecipuus locus doctrinae christianae agitetur, qui recte intellectus illustrat et amplificat honorem Christi et affert necessariam et uberrimam consolationem piis conscientiis, rogamus, ut Caes. Majest. de rebus tantis clementer nos audiat [1]).

38. De magna re disputamus, de honore Christi et unde petant bonae mentes certam et firmam consolationem [2]).

39. Agitur de re maxima, de praecipuo evangelii loco: de remissione peccatorum [3]).

Solche eigene Formulierungen Melanchthons waren in der Apologie geboten. Selbſt wenn Melanchthon den Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ als einen von Luther geprägten gekannt hätte, hätte er ihn in der Apologie nicht verwenden können. — Beachtenswerter iſt ſchon, daß auch die Melanchthoniſchen loci in ihrer zweiten und in ihrer letzten Geſtalt, in der Hauptſache völlig übereinſtimmend, die Bedeutung des arti-

---

Röm. 1, 17 kommt nach den Randnachweiſungen im Galater-Kommentar von 1519 gar nicht vor; und doch iſt die Stelle Bd. II, 504, 19, wo am Rande Röm. 7, 16 f. ſteht, von Luther angeführt worden.

1) Apol. II, 2, J. T. Müller S. 87. 2) Apol. III, 35, J. T. Müller S. 114. 3) Apol. V, 10, J. T. Müller S. 168.

culus de justificatione nur in durchaus selbständiger Weise hervorheben:

40. Hic locus continet summam evangelii; monstrat enim proprium Christi beneficium, (ac) proponit firmam consolationem piis mentibus, (et) docet, qui sint veri cultus dei ‹, quae sit vera invocatio, praecipue discernit ecclesiam dei a ceteris gentibus, Judaeis, Mahometistis et Pelagianis, hoc est usw.› [1]).

Dasselbe gilt von den Kirchenordnungen der Zeit vor der Konkordienformel: sie verraten, soviel ich sehe, keine Kenntnis des Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae", ohne dadurch gegen die Herkunft desselben von Luther zu zeugen. Anders liegen die Dinge bereits bei den territorialen corpora doctrinae und bei der Konkordienformel. Von ersteren sei angeführt, was das corpus doctrinae Julium (1576) sagt:

41. Dieser Artikel, wie die Apologia recht saget, ist der vornehmste der ganzen christlichen Lehre, welcher zu klarem, richtigem Verstande der ganzen Heiligen Schrift vornehmlich dienet und in die ganze Bibel allein die Tür auftut, ohne welchen Artikel auch kein arm Gewissen einigen rechten beständigen Trost haben oder den Reichtum der Gnaden Christi erkennen mag. Derhalben soll und muß dieser Artikel finis und scopus sein, dahin und darauf alle Lehre und Predigten vornehmlich sollen gerichtet werden. Und soll derselbige Artikel ja mit allem Fleiß gründlich, deutlich, klar und einfältig dem Volke vorgetragen werden, weil daran gelegen ist aller Menschen Heil und Seligkeit [2]).

In der Konkordienformel heißt es zur Hälfte völlig gleichlautend:

42. Hic articulus de justitia fidei praecipuus est, ut Apologia loquitur, in tota doctrina christiana, sine quo conscien-

1) loci 1535, CR 21, 420 (hier fehlt der in gebrochenen Klammern eingeschlossene letzte Satz); loci 1543—1559, CR 21 739 (hier ist des am Schlusse hinzugefügten Satzes wegen das oben in runde Klammern eingeschlossene ac und et gestrichen). 2) Ausgabe Helmstedt 1603, S. 14.

tiae perturbatae nullam veram et firmam consolationem habere aut divitias gratiae Christi recte agnoscere possunt. id D. Lutherus suo etiam testimonio confirmavit, cum inquit: Si unicus hic articulus usw., s. Nr. 11b [1]).

Hätten die Theologen der Konkordienformel — und Ähnliches gilt, wenn auch nicht so zwingend, von den Wolfenbüttlern, die hinter dem corpus doctrinae Julium standen — den Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae" gekannt, so wäre seine Verwendung am Platze gewesen; und hätten sie ihn als Lutherisch gekannt, so hätten sie ihn verwerten müssen. Für Martin Chemnitz im besonderen ergibt sich dasselbe aus seinem examen concilii Tridentini (Teil I, 1565) und aus seinen postum von Polykarp Lepser 1591 herausgegebenen locis. In ersterem Werke wird die Bedeutung der Rechtfertigungslehre nur durch Ausführungen hervorgehoben, die an Melanchthon (oben S. 334f. Nr. 37. 40) erinnern [2]); im zweiten heißt es im Anschluß an Melanchthons loci (oben S. 335 Nr. 40) und wohl auch an Lutherworte wie oben S. 326 Nr. 6. 8. 11. 12 und 35:

43. Et unicus locus (de justificatione) praecipue discernit ecclesiam a reliquis omnibus gentibus et superstitionibus, sicut Augustinus [3]) inquit: „ecclesia discernit justos ab injustis non lege operum sed fidei." immo hic locus est tanquam arx et praecipuum propugnaculum totius doctrinae et religionis christianae, quo vel obscurato vel adulterato vel subverso impossibile est puritatem doctrinae in aliis locis retinere, salvo autem hoc loco corruunt per se omnes idolomaniae, superstitiones et quidquid est corruptelarum in omnibus ferme aliis locis, non dissimili exemplo sicut 1 Reg. 5, 1—4 [4]).

---

1) Sol. declar. III, 6, J. T. Müller S. 611. 2) I, locus 8; ed. Preuß, Berlin 1861, S. 146a: Hic locus est praecipuus in doctrina christiana. anxiae enim et perterrefactae mentes ... unicum hunc portum quaerunt, quomodo deum possint habere placatum. ... ibi vero unicus locus justificationis ... affert necessariam et uberrimam consolationem piis conscientiis, illustrat et amplificat gloriam filii dei usw. 3) c. duas epp. Pelag. 3, 5, 14, Migne, ser. lat. 44, 597f. 4) Ausgabe Frankfurt und Wittenberg 1690: II, 200f.

Auch noch bei Hütter habe ich keine Spur des Terminus gefunden. Und Johann Gerhards umfangreiche loci können m. E. den Beweis dafür erbringen, daß noch in der Zeit, da deren dritter Band erschien (1622), der Terminus nicht geprägt war. Gerhard spricht nämlich im Eingange des in diesem Bande sich findenden locus de justificatione, im zweiten Paragraphen [1]), ausdrücklich von der dignitas et utilitas hujus loci, und zwar in einer für unseren Zusammenhang sehr beachtenswerten Weise. Er weist die Bedeutung der Rechtfertigungslehre zunächst mit eigenen Worten nach, die höchstens durch die erste der oben (S. 334) angeführten Apologie-Stellen mitbestimmt sein mögen. Dann fährt er fort:

44. Quod igitur de remissione peccatorum Augustinus dicit in enchiridio ad Laur. c. 64 [2]): „Per hanc stat ecclesia, quae in terris est, per hanc non perit, quod perierat et inventum est", idem de justificatione pronuntiare possumus, quippe quae in peccatorum remissione consistit, Rom. 4, 7.

Zur Bestätigung dieser seiner Behauptung zitiert er dann Chemnitz (oben S. 336 Nr. 43) und sechs der oben (S. 325 ff.) angeführten Luther-Stellen: Nr. 11 [3]), 10 [4]), 15 b [5]), 18 b, 35 und 28. — Diese Ausführungen Gerhards berufen sich, um die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das „stare" der Kirche abzuleiten, auf eine, noch dazu umgedeutete, Augustin-

1) In der Cottaschen Ausgabe, Bd. VII, Tübingen 1758, S. 2 f. 2) Migne, ser. lat. 40, 262 3) In eigener, jedenfalls von der Konkordienformel (oben S. 327 Nr. 11 b) unabhängigen Übersetzung und Abgrenzung. 4) Es handelt sich hier um eine Stelle, die nicht angeführt, sondern nur durch die Verweisung auf die Fundstelle herangezogen ist: tom. I Isleb. fol. 18. Doch muß in dieser Angabe ein Druckfehler stecken. Denn fol. 18 des ersten Bandes der Eislebener Ausgabe steht die deutsche Übersetzung des sermo de duplici justitia, die in dem betreffenden Abschnitt (= WA II, 146, 23 bis 148, 14) nichts Hierherpassendes bietet. Es wird Isleb. II, 18 gemeint sein, wo Nr. 10 der oben (S. 325 ff.) angeführten Lutherworte in deutscher Übersetzung sich findet. 5) Diese Stelle — von ea jacente (hier: hoc articulo jacente) an — wird nur unter dem Texte zitiert. Im Text wird nur durch Angabe der Fundstelle (tom. IV Lat. Jen. fol. 3) auf sie hingewiesen.

Stelle und auf Lutherworte, in denen der Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ nicht vorkommt. Hätte Gerhard dieſen Terminus überhaupt oder gar als von Luther herſtammend gekannt, ſo hätte er ſo nicht ſchreiben können. Daß er den Terminus nicht kannte, muß demnach als ſicher gelten. Und ſein Nichtwiſſen darf als vollgültiges Zeugnis dafür angeſehen werden, daß ſeine Zeit von dem Terminus, geſchweige denn von ſeiner Herkunft von Luther, nichts wußte.

Das Nämliche läßt ſich m. E. für die Zeit behaupten, da die Wittenberger dem Synkretismus ihren consensus repetitus fidei verae Lutheranae [1]) entgegenſetzten, d. i. für das Jahr 1644. Denn auch hier wird bei dem erſten der 16 von der Rechtfertigung und den guten Werken handelnden Punkte [2]) die Bedeutung der Rechtfertigungslehre hervorgehoben, aber nur im Anſchluß an die Konkordienformel und unter Anführung des von ihr gebrachten Lutherwortes ſowie unter erkennbarer Benutzung der oben (S. 324) unter Nr. 1 aufgeführten Stelle der Schmalkaldiſchen Artikel. — Auch in Calovs großem systema locorum theologicorum (1655—1677) [3]) habe ich den Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ nicht gefunden. Ja, noch Hollatz in ſeinem examen theologicum (1707) bietet, ſoviel ich geſehen habe, ihn nicht. Jedenfalls gehörte er noch im endenden 17. Jahrhundert nicht zur theologiſchen Tradition. Andernfalls würde er in der „Chriſtlutheriſchen Vorſtellung“ der Wittenberger gegen Spener (1695) und in Samuel Schelwigs synopsis controversiarum sub pietatis praetextu motarum (1701) [4]) Verwendung gefunden haben [5]).

---

1) Herausgegeben von E. L. Th. Henke in einem Marburger Prorektorats-Programm vom Jahre 1846. 2) Punctum 42—57, S. 32—43. 3) Es kommen hier die letzten acht im Jahre 1677 erſchienenen Bände, inſonderheit Band 10, S. 159—379, in Betracht. 4) Ich habe die editio secunda (Danzig 1703) benutzt. 5) Auch in den antipietiſtiſchen Schriften von Joh. Deutſchmann († 1706), Joh. George Neumann († 1709) und Kaſpar Löſcher († 1718), ſowie auf der anderen Seite bei Spener und den älteren Hallenſer Pietiſten habe ich den Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ vergeblich geſucht. Doch war mir dies Material nur

Eine Bestätigung dieses negativen Resultats gab mir die Durchsicht vieler Dissertationen des endenden 16. und des 17. Jahrhunderts, in denen die Rechtfertigungslehre oder einzelne mit ihr zusammenhängende Fragen behandelt sind. Freilich stellen die rund etwa 100 Dissertationen dieser Art, die mir vor die Augen gekommen sind, längst nicht die Gesamtheit dieser Veröffentlichungen dar. Aber, wenn man bedenkt, wie nahe es lag, im Eingange solcher Dissertationen die Bedeutung des Dissertations- und Disputationsstoffes hervorzuheben — oft genug ist das auch geschehen —, so ist ein Argumentieren mit dem von mir eingesehenen Ausschnitt der Dissertationen um so unanfechtbarer, je zweifelloser es ist, daß diese Dissertationen nicht wenige mir *nicht* bekannt gewordene benutzt haben. Denn inbezug auf Entlehnungen war man damals nicht ängstlich.

Man begegnet in den Dissertationen, die ausdrücklich von der Bedeutung der Rechtfertigungslehre sprechen, mancherlei alten und neuen Formulierungen. Die letzteren rühmen den articulus de justificatione u. a. als den articulus [praecipuus et] maxime fundamentalis [1]), als ein augustum dogma [2]), als das fundamentum fidei [3]) oder fidei Lutheranae [4]) oder ceterarum om-

---

unvollständig zugänglich; und auch die mir erreichbaren Schriften habe ich nicht so sorgfältig und vollständig durchsehen können, daß ich den genannten Theologen gegenüber für die zweifellose Richtigkeit des negativen Befundes einzutreten vermöchte.

1) So eine Joh. Meisnersche Dissertation: Partis II examinis catechismi Palatini disputatio IV, respondens Andreas Bögler, Wittenberg, 23. Dezember 1675, S. 1 (bzw. 133). 2) So eine unter dem Präsidium von Sebastian Schmidt [und Balthasar Bebel], von Daniel Scultetus verteidigte diatribe academica de justificatione, Straßburg 1671, Bl. A 3v. 3) a. a. O., Bl. A 2r. 4) So eine von Matthäus Büttner verteidigte Deutschmannsche Dissertation: collegium tertium discussionis anatomias Augustanae confessionis per Thomam Henrici tentatae, Wittenberg 1660, Bl. A 2r. Der Verfasser (Deutschmann) sagt, man wisse tum ex Apologia, tum ex articulis Smalcaldicis, tum ex aliis ecclesiarum nostrarum scriptis, quod doctrina vera de justificatione fidei Lutheranae fundamentum sit. Eine Stelle, die wörtlich das „fundamentum fidei" böte, wird man im Konkordienbuch vergeblich suchen. Ein Zitat liegt hier also nicht vor.

nium (doctrinarum) [1]), als totius christianae religionis acropolim (ſo Calixt) [2]) oder — unter gleichzeitiger Anknüpfung an Chemnitz (oben S. 336 Nr. 43) und Gerhard (oben S. 337 Nr. 44) — als unam e columnis totius christianae religionis immo salutis nostrae arcem et acropolim, per quam stat ecclesia teste Augustino (NB. nicht: teste Luthero) [3]), ja als den ὄμφαλος τῆς θεολογίας, d. i. den umbilicus im architektoniſchen Sinne [4]), bzw. als den sacer Oceanus, in quem fluant et ex quo refluant (vgl. Luther oben S. 331 Nr. 28) articuli reliqui [5]). — An alten Formulierungen trifft man u. a. das, was von der Apologie [6]), von der Konkordienformel [7]), vom corpus Julium [8]) und von Chemnitz [9]) geſagt war, und natürlich auch manche Luther-Stellen [10]). Nirgends

---

1) Praeside Phil. Lud. Hannekenio Jacobus Stüve, De veritate justificationis nostrae imputativae, Gießen 1687, Vorrede. 2) Praeside Georgio Calixto Gerhardus Titius, De gratuita justificatione hominis peccatoris, Helmſtedt 1650, Bl. B 1 r. 3) Praeside Gerh. Titio Joh. Jul. Kreitt, De justificatione hominis peccatoris, Helmſtedt 1664, Bl. A 2 r. 4) So in Anlehnung an einen magni nominis theologus, den ich nicht habe identifizieren können, eine sub praes. Fridemanni Bechmann von dem autor et respondens Johannes Müller im Mai 1673 in Jena verteidigte disputatio theologica de justificatione hominis peccatoris, Bl. A 2 r, und z. T. wörtlich ebenſo eine Kieler des gleichen Titels, die im Januar 1674 unter dem Präſidium von Chriſtian Kortholt, von dem autor-respondens Johannes Schreiber verteidigt wurde, Bl. A 2 v. 5) So in Anlehnung an das, was a non nemine geſagt ſei, die beiden in Anm. 4 genannten Diſſertationen, a. a. O. Die Kieler beruft ſich dabei auf [Hieron.] Kromayers Theol. pos. p. 605. 6) Dem „praecipuus locus“ (oben S. 334 Nr. 37 u. 39), das die Konkordienformel (oben S. 336 Nr. 42) aufgenommen hatte, begegnet man öfter; die oben S. 334 unter Nr. 38 gedruckte Stelle wird in einer Kaſpar Löſcherſchen Diſſertation de justificatione hominis peccatoris (Respondens et autor Joh. Reinhard Neumann), Wittenberg 1698, Bl. A 3 r, ſtillſchweigend herübergenommen. 7) Stellen derart habe ich nicht notiert; ich bin ihnen aber begegnet. 8) Eine von Chriſtian Bileſeld am 22. März 1655 verteidigte Calovſche Diſſertation über die fides veterum (3. Aufl., Wittenberg 1709, S. 24 f.) zitiert die oben S. 335 unter Nr. 41 abgedruckte Stelle. 9) Die oben S. 336 unter Nr. 43 angeführte Stelle wird in einer 1692 von Adam Herold verteidigten Kaſpar Löſcherſchen Diſſertation de fidei vita et morte (S. 27) zitiert. 10) So oben S. 331 Nr. 29 in einer 1653 von

aber, weder bei den neuen Formulierungen, noch bei den Verweisungen auf Äußerungen der Autoritäten der Vergangenheit, bin ich auf den Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ gestoßen.

Dennoch haben die Dissertationen mich weiter geführt. Es muß aber zweierlei vorausgeschickt werden, ehe ich das darlege: erstens, daß selbständige und ausgebreitete Kenntnis der Schriften Luthers im 17. Jahrhundert selten war, und zweitens, daß man damals sich nicht scheute, beim „Zitieren“ eigene oder von anderen übernommene freie Formulierungen der „zitierten“ Ausführungen darzubieten [1]). — Nur wenn man dies Doppelte im Auge behält, wird man einer für unsere Frage nicht interesselosen Aussage in einer Jenenser Dissertation vom Jahre 1673 [2]) gerecht zu werden vermögen. Es heißt hier, Luther sage im

---

Johannes Dietericius verteidigten Dissertation des Wittenbergers Johannes Scharf de justificatione hominis (Bl. A 2 r); so oben S. 332 Nr. 35 in der S. 340, Anm. 6 genannten Löscherschen Dissertation (Bl. A 3 r), die sie stillschweigend ausschreibt, und unter ausdrücklichem Hinweis auf Luthers Genesiskommentar, schon 1589 in Propositiones ... de justitia fidei et bonis operibus, die der Wittenberger Professor David Voit († 26. November 1589) für eine Disputation des Joh. Fleisser und Konrad Berg (am 4. Juli 1589) verfaßt hatte; so oben S. 324 Nr. 1 in einer 1687 von Heinrich Rodazi verteidigten Deutschmannschen Dissertation de perfectione justitiae renatorum (Bl. A 2 r).

1) So wird z. B. in Jakob Heerbrands disputationes in inclyta Tubingensi academia ... defensae (Wittenberg 1588, S. 9) gesagt, Luther habe in seinem Galater-Kommentar (von 1535) die Rechtfertigungslehre als „unicum praesidium non solum contra omnes vires et dolos hominum, sed etiam contra portas inferorum“ bezeichnet. An der angegebenen Fundstelle aber (tom. IV lat. Jen. fol. 73) findet sich wörtlich nichts derart. Das Zitat ist eine freie Formulierung dessen, was tom. IV lat. Jen. fol. 72 (= WA 40 I, 355, 18 bis 356, 34, vgl. oben S. 330 Nr. 25) von Luther ausgeführt ist. — Die oben S. 340, Anm. 10 genannte Deutschmann-Rodazische Dissertation de perfectione justitiae renatorum faßt gar ein „sicut testantur“ so weit, daß sie von der Rechtfertigungslehre sagt: Ἀκρόπολις est totius christianae religionis (vgl. oben S. 340 bei Anm. 2), sicut libelli nostri symbolici testantur (Bl. A 2 r). Vgl. auch oben S. 339, Anm. 4 a. Ende. 2) Die fragliche Dissertation ist die oben S. 340, Anm. 4, genannte Bechmann-Müllersche.

ersten Bande der Wittenberger Ausgabe von der Rechtfertigungslehre hunc articulum unum esse, in quo salutis nostrae cardo unice vertatur, quo stante stet quoque religio christiana[1]). Ein Luther-Zitat in unserem Sinne liegt hier, soviel ich festzustellen vermochte, nicht vor. Die Dissertation scheint, und zwar wohl durch Vermittlung anderer, aus einer Stelle des Lutherschen Galater-Kommentars von 1535 oder aus mehreren derart (vgl. oben S. 328 f. Nr. 15 und 22) den Gedanken entnommen zu haben, den sie zum Ausdruck bringt[2]), in der Formlierung aber — auch wohl indirekt — von Gerhard [und Chemnitz[3])] abhängig zu sein. Ist dem so, dann ergibt sich, daß unter dem Einfluß Gerhards (vgl. oben S. 337 Nr. 44) und der von ihm zitierten Augustin-Stelle und dank der Nachwirkung verschiedener Äußerungen Luthers, wie z. B. der oben unter Nr. 1, 8, 11 b, 15 b, 22 b und 35 abgedruckten[4]), die Formulierung: stante articulo justificationis stat ecclesia (bzw. religio christiana) in Kurs gekommen war.

Ja, Gerhard selbst war bei seinem Bemühen, die Rechtfertigungslehre als den articulus zu erweisen, quo „stat ecclesia", vielleicht schon von einer durch Augustin und durch Luther-Stellen bedingten Tradition abhängig. Denn bereits 1603 sagt der Zerbster Wolfgang Amling († 1606) in einer Dissertation:

45. Proprius ac praecipuus evangelii locus est de justificatione, de quo praeclare dicitur: stante hoc articulo stat et floret ecclesia, hoc vero convulso et labefactato tanquam fundamento, ruit aedificium ecclesiae[5]).

1) Prooemium. 2) Im ersten lateinischen Bande der Wittenberger Ausgabe kann ich keine Stelle nachweisen, die gemeint sein könnte. Im ersten deutschen Bande, an den das Fehlen des „lat." in dem Hinweis auf „tom. I. W" ohnedies denken läßt, steht u. a. die Meniussche Übersetzung des größeren Galater-Kommentars. 3) Bei ihm findet sich in der Fortsetzung der oben S. 336 unter Nr. 43 abgedruckten Stelle in einem beifällig zitierten Wort des Katholiken Pighius der „cardo". 4) Dem oben S. 332 unter Nr. 32 aufgeführten Lutherwort, das auch seinerseits von Augustin abhängig sein wird, bin ich nach Luther nirgends begegnet. 5) Theses de justitia et justificatione secundum doctrinam evangelii de quibus ... prae-

Daß Gerhard, der von dem Philippisten Amling schwerlich beeinflußt war, ähnliche, an Lutherworte anknüpfende Äußerungen über die Rechtfertigungslehre gekannt hat, ist durch die Art seiner Ausführungen nicht durchaus ausgeschlossen.

Die negative Ergänzung des „stante hoc articulo stat ecclesia" durch ein „cadente autem cadit ipsa quoque" kannte Gerhard aber jedenfalls noch nicht, obwohl sie einen aus Luther (oben Nr. 35) und aus Chemnitz (oben Nr. 43) ihm vertrauten Gedanken ausspricht. Der Gedanke ist ja auch nur die Kehrseite der positiven Behauptung. Sein Erscheinen ist daher bei Amling nicht auffälliger als bei Chemnitz. Geht er doch auch über das, was bekannte Lutherworte sagten, nicht hinaus.

Daß dieser Gedanke dann nach Gerhard unter Verwendung des dem „stare" korrespondierenden Begriffes „cadere" auf einen geglätteteren Ausdruck gebracht wurde, ist an sich schon begreiflich und wird noch begreiflicher dadurch, daß eine sprichwörtlich-pointierte Zusammenstellung von „stare" und „cadere" schon in Schriftstellen (Röm. 14, 4; 1 Kor. 10, 12) und in älteren „geflügelten Worten" gegeben war [1]).

Wo diese geglättete Form zuerst auftaucht, kann ich nicht sagen. Ich fand sie zuerst in einer von dem Ulmer Karl Ludwig Strohmeyer († 1704) verteidigten Dissertation Joh. Meisners, die mir zunächst in dritter Auflage, von 1699, bekannt wurde, später aber als ursprünglich aus dem Jahre 1666 stammend sich erwies [2]). Hier heißt es gleich im Eingange:

---

side Wolfgango Amlingo ... respondebit Paulus Rholeder ... 18. Februar 1603, thes. 1.

1) Luther verweist in der [dem 17. Jahrhundert unbekannten] Psalmen-Vorlesung von 1513—15 (WA III, 420, 27) auf ein [bei Augustin, de civit. 2, 21, 3, Migne, ser. lat. 41, 68] erhaltenes Wort des Ennius: „Moribus antiquis res stat Romana virisque" und fügt hinzu: sic ecclesiae res moribus novis cadit, antiquis autem stat. In Rom mag er das nach Bädeker von Pilgern des 8. Jahrhunderts herrührende, von Pseudo-Beda (Collectanea, Migne, ser. lat. 94, 543 B) überlieferte Wort gehört haben: Quamdiu stabit Coliseus, stabit et Roma; quando cadet Coliseus, cadet et Roma; quando cadet Roma, cadet et mundus. 2) In der Bibliothek des Predigerseminars in Wittenberg fand ich die erste Auflage:

46. Articulus de fide justificante maximi momenti, imo si (vgl. oben Nr. 43) Augustinum S. Hipponensium praesulem audiamus, quo judice „ecclesia non lege operum, sed fidei discernitur", totius christianismi fundus est et palladium, quo salvo et incolumi civitas christiana *ἀνάλωτος* est, quo stante stat, caditque cadente.

Daß hier ein neuer Gedanke oder eine neue Formulierung eines alten Gedankens geboten werde, ist nicht angedeutet. Um so weniger kann es überraschen, daß V. E. Löscher in seinem „Timotheus Verinus" (1712) [2]) schreibt:

47. Es folget die Lehre von der Rechtfertigung, welche bekannter Maßen ist Articulus stantis et cadentis ecclesiae, welche den Grund unsers Heils, unsers Vertrauens und Hoffnung in sich schließet und demnach desto heiliger zu bewahren ist [3]).

Im „Vollständigen Timotheus Verinus" heißt es 1718 an analoger Stelle:

Exercitatio theologica de fidei justificantis ratione formali, Arminianis potissimum opposita, quam deo annuente sub umbone et praesidio viri maxime reverendi, magnifici, amplissimi excellentissimique Dn Johannis Meisneri ... eruditorum examini submittit M. Carolus Ludovicus Strohmeyer, Ulm. (d. i. Ulmensis), die ... (unausgefüllt) Octobr., Wittenberg, ohne Jahr. Da nun Meisner „magnificus" nur als Rektor war, d. i. (vgl. Chr. S. Georgi, Annales academiae Vitebergensis, Wittenberg 1775, S. 19) in der Zeit vom 18. Oktober 1666 bis 1. Mai 1667, so muß die Dissertation aus der zweiten Hälfte des Oktobers 1666 stammen. Dazu paßt, was man von dem Leben Strohmeyers weiß (vgl. David Algöwer, Ulma secundo jubilans, das ist Historischer Verlauff deß Zweyten Evangelischen Jubel-Festes ... Samt beygefügter Memoria Theologorum et ministror. ecclesiae Ulm. ab an. MDCVII ad MDCCVII, Ulm o. J. [1717], S. 48 f.). Im Jahre 1639 geboren und an der Universität Straßburg gebildet, hat er noch als Vikar am Ulmer Münster (seit 1663) seine Studien wieder aufgenommen: von 1665—1669 weilte er in Wittenberg. Er starb als Prediger am Ulmer Münster und emeritierter Professor Metaphysicorum (1675—1698) am 10. Juli 1704. 2) Er erschien zuerst in verschiedenen „Vorstellungen" (Aufsätzen) der „Unschuldigen Nachrichten". Die erste Vorstellung findet sich im Jahrgange 1711 (S. 672 ff.). Oben handelt es sich um die fünfte (1712, S. 1026—1043), die der Rechtfertigungslehre gilt. 3) Unschuldige Nachrichten 1712, S. 1027 f.

48. Einmal ist der Artikel von der Glaubensgerechtigkeit ... der Haupt-Artikel, welcher den Grund unsers Heils fasset, ja articulus stantis et cadentis ecclesiae evangelicae, mit welchem man als einem höchst kostbaren Kleinod aufs behutsamste umgehen muß, damit man es nicht verliere oder verderbe [1]).

Die Verschiedenheit, welche die Formulierung des Terminus, um dessen Herkunft es sich handelt, an diesen beiden Stellen aufweist — der „Vollständige Timotheus Verinus" setzt „evangelicae" hinzu —, spricht dafür, daß Löscher an der ersteren Stelle das „bekanntermaßen" nur auf das stare oder cadere der Kirche stante vel cadente articulo justificationis bezogen hat, nicht aber auf den Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae". Dazu paßt, daß dieser Terminus auch nach 1718 noch nicht vulgär ist. Es ist daher möglich, daß Löscher der erste gewesen ist, den der Gedanke: „stante articulo justificationis stat ecclesia, cadente cadit ipsa quoque" dazu bestimmt hat, die Rechtfertigungslehre den „articulus stantis et cadentis ecclesiae" zu nennen. Doch wage ich nicht, das zu behaupten. Denn ich erinnere mich, daß Lessing in seiner „Rettung des Cochläus" [2]) den Theologen rät, sich „ein wenig genauer zu erkundigen, ehe sie den zuversichtlichen Ausspruch wagen: dieses und jenes hat der und der zuerst ausgeheckt". Die ganze Literatur der in Betracht kommenden Zeit ad hoc durchzusehen, ist unmöglich. Wenn die Fachgenossen die von mir angeregte Frage bei gelegentlichen Studien im Auge behalten, so wird mit der Zeit sicherer geurteilt werden können, als ich es gegenwärtig vermag.

II.

Augustin, Luther, Gerhard und V. E. Löscher sind es, auf die nach dem Vorigen der Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae" in verschiedenem Maße, bezw. in ver-

1) Vollständiger Timotheus Verinus I, Wittenberg 1718, S. 342f.
2) Hempelsche Ausgabe XIV, 84; Cottasche XVII, 110.

ſchiedener Hinſicht, zurückzuführen iſt. Dem Sinne nach haben ihn alle vier. Aber dieſer Sinn iſt bei Auguſtin, bei Luther und bei den Vertretern der lutheriſchen Orthodoxie, Gerhard und Löſcher, ein verſchiedener.

1. Auguſtin ſpricht an der Stelle ſeines enchiridion, die hier in Betracht kommt [1]), nicht von der Rechtfertigung, ſondern von der remissio peccatorum. Beides iſt ihm, von den ſeltenen Fällen abgeſehen, in denen er dem vulgären Sprachgebrauch folgt [2]), nicht identiſch. Die remissio peccatorum bildet vielmehr bei den Ungetauften und bei den lapsis die Vorausſetzung der durch die infusio gratiae erfolgenden justificatio, und bei den Gläubigen ihre in der cotidiana poenitentia [3]) zu erlangende Ergänzung. An dieſe letztere dachte Auguſtin an der in Rede ſtehenden Stelle des enchiridiou im beſonderen, wenn auch nicht ausſchließlich. Im Vorhergehenden iſt von der ecclesia die Rede, quae in coelo est [4]), d. i. der Kirche der Engel und der [hier nicht ausdrücklich genannten] vollendeten Gerechten. Von ihr gilt, quod nullus in ea malus est, nec quisquam deinceps inde cecidit aut casurus est [5]), ſodaß ibi semper est pax et inter se universis intellectualibus creaturis et cum suo creatore [6]). Denn diejenigen Engel, qui cadentibus aliis per liberum arbitrium per idem liberum arbitrium steterunt ipsi, hujus permansionis debitam mercedem recipere meruerunt, tantam scilicet beatitudinis plenitudinem, qua eis certissimum sit, semper se in illa esse mansuros [7]). Zu dieſer Seligkeit des non posse peccare ſollen auch wir einſt kommen als Genoſſen

1) 64, 17, Migne, ser. lat. 40, 262. 2) Vgl. meine Dogmengeſchichte, 4. Aufl., S. 388, Anm. 4. Hierher gehören trotz Luther (Sendbrief vom Dolmetſchen, WA 30 II, 642, 26 f.) auch die Stellen, in denen ſich bei Auguſtin das sola fide findet: quia sola fides Christi mundat, non credendo in Christum soluti sunt ab emundatione (enarr. in psalm. 88, 39—46, Migne 37, 1137) und: praecogniti, quod non fuerant credituri ea fide, qua sola possent a peccatorum obligatione liberari (tract. 42, 16 in Joann. [c. 8], Migne 35, 1706). 3) Vgl. namentlich sermo 351, 3, 3—6, Migne 39, 1537—1542. 4) enchir. 57, col. 259. 5) Ebenda. 6) enchir. 63, col. 261. 7) de correptione et gratia 11, 32, Migne 44, 935.

der Engel [1]). Wenn nun Auguſtin im enchiridion [2]) fortfährt: „concordant autem nobiscum angeli etiam nunc, cum remittuntur nostra peccata. ideo post commemorationem sanctae ecclesiae in ordine confessionis (d. i. im Taufbekenntnis) ponitur »remissio peccatorum«. per hanc enim stat ecclesia, quae in terris est, per hanc non perit, quod perierat et inventum est“ (vgl. Luk. 15, 24), — ſo iſt zweifellos, daß hier bei dem „stare“ an das dem „non cadere“ der Engel entſprechende „Gewaſchenwerden an den Füßen“ gedacht iſt, von dem Auguſtin in einer andern Schrift [3]) ſagt: ecclesia, quam mundat Christus lavacro aquae in verbo, non solum in illis est sine macula et ruga (vgl. Eph. 5, 27), qui post lavacrum regenerationis ex hujus vitae contagione tolluntur nec calcant terram, ut opus habeant pedes lavare, verum etiam in iis, quibus istam misericordiam (d. i. die Generalamneſtie in der Taufe) praebens dominus fecit eos de saeculo isto lotis etiam pedibus emigrare. in his autem [4]), qui hic demorantur, etiamsi munda sit ⟨ecclesia⟩, quoniam juste vivunt, opus tamen habent pedes lavare, quoniam sine peccato utique non sunt. Das „stat ecclesia“ im enchiridion cap. 64 iſt alſo nicht zu überſetzen: „Auf ihr, der remissio peccatorum, ſteht die Kirche; an ihr hat ſie ihr Fundament.“ Es iſt vielmehr im Gegenſatz zu dem „cadere“ oder „labi“ ebenſo zu verſtehen, wie Auguſtin an anderer Stelle das „stat“ in Joh. 3, 29 erklärt und das „sedebat“ in Luk. 10, 39 erläutert: amicus sponsi stat et audit eum. et

1) enchir. 51, col. 260f.: cum ei — huic ecclesiae angelorum — conjuncti fuerimus in finem ad simul habendam beatitudinem sempiternam, vgl. opus imperf. I, 102, Migne 45, 1117: et nobis summo illo praemio largiturus est ⟨deus⟩, ut non quidem ipsi deo, sed tamen angelis ejus aequales, nec nos peccare possimus. hoc enim eis (d. i. den guten Engeln) post lapsum diaboli pro merito bonae voluntatis, qua in veritate steterunt, donasse ⟨deus⟩ credendus est, ut postea nullus per liberum arbitrium novus diabolus fieret. 2) 64, 17, col. 262. 3) in Joann. tract. 56, 5, Migne 35, 1789. 4) Dies „autem“ blickt zurück auf die gleich nach der Taufe Geſtorbenen. Frei wäre zu überſetzen: „Denn im Unterſchied von jenen gleich nach der Taufe Geſtorbenen iſt bei dieſen, die hier auf der Erde Aufenthalt haben, die Kirche zwar deshalb rein, weil ſie“ uſw.

ideo stat, quia audit eum, quia et primus homo audiendo deum stetit, audiendo serpentem cecidit. ... Maria sedebat ad pedes domini et otiosa verbum ejus audiebat. Joannes stabat, illa sedebat. sed illa corde stabat, et ille humilitate sedebat. statio (d. i. das stare) enim significat permansionem, sessio humilitatem [1]).

2. Johann Gerhard und Valentin Ernst Löscher hatten im Unterschied von weniger frommen Orthodoxen zwar noch ein Bewußtsein von der fundamentalen Bedeutung des Rechtfertigungsglaubens für die christliche Frömmigkeit. Gerhards Ausführungen im Eingange des Paragraphen, der die oben S. 337 unter Nr. 44 abgedruckte Stelle entstammt, bringen das auch deutlich zum Ausdruck. Aber Gerhard hat inbezug auf die Frage der articuli fundamentales et principales und der minus principales von Thomas v. Aquino (!) sich die Wege weisen lassen können [2]). Zwar wies er dann gleich in dem Paragraphen, der diesem durch Thomas bestimmten folgt, darauf hin, daß, weil die fides nicht nur notitia und assensus, sondern auch fiducia sei, fides und promissio, wie Luther sage, in einem Korrelativitätsverhältnis stünden. Und in diesem Zusammenhange rückt auch ihm die Rechtfertigungslehre in den Mittelpunkt. Doch kann das vergessen machen, daß er unmittelbar vorher als Beispiel der articuli fundamentales nur das mysterium trinitatis et incarnationis genannt hat? Der Glaube hat für ihn sein Objekt zunächst an dem Lehrsystem, dessen Teile gliedlich zusammenhängen, daher „articuli" genannt werden; und die dignitas des locus de justificatione besteht, wie Gerhard nach dem Vorgange schon von Chemnitz sagt, in diesem Zusammenhange darin, daß hoc articulo obscurato vel adulterato vel subverso impossibile est puritatem doctrinae in aliis locis retinere [3]). Dem Dogmatiker Gerhard ist daher tatsächlich, wenn auch diese Formulierung noch fehlt, die Rechtfertigungslehre der

1) sermo 179, 2, 2 und 3, 3, Migne 38, 967. 2) loc. 17 (editio princeps: 19), cap. 3, sectio 4, § 129, Cottasche Ausgabe, Tübingen 1748, VII, 164f. 3) loc. 17, § 2 prooem., Cottasche Ausgabe VII, 2.

„articulus stantis et cadentis ecclesiae“ deshalb, weil sie, wie der Schlußstein im Gewölbe, für die Konstruktion des Systems das wichtigste, den Zusammensturz hindernde Bauglied ist. — Die späteren Orthodoxen sprechen das ausdrücklich aus. Die Rechtfertigungslehre ist ihnen der umbilicus des ganzes Baues, gleichwie lapis ille medius continens compagem et coagmentationem sese forficum modo intersecantem „umbilicus“ vocari solet [1]). Und Löscher stand innerhalb dieser Tradition. Sie hatte, wie man bei gerechtem Urteilen zugeben muß, schon in der Konkordienformel, ja bei Luther selbst (vgl. oben S. 326 ff., Nr. 6 u. 30) Anknüpfungspunkte. Nicht Melanchthon allein darf dafür verantwortlich gemacht werden, daß das Erbe der Reformation zunächst im orthodoxen System ausgemünzt wurde. Die Anschauungen Melanchthons, welche die Entwicklung in dieser Richtung bestimmt haben, finden sich gelegentlich, und zwar nicht erst unter Melanchthons Einfluß, auch bei Luther. Die Orthodoxie muß als konsequente Weiterbildung der Gedanken Luthers anerkannt werden, sobald bei Luther die durch seine neuen Erkenntnisse tatsächlich antiquierten, aber von ihm doch festgehaltenen Traditionen der alten durch die Geltung der lex fidei zu einer empirischen Größe zusammengeschlossenen Lehrkirche für unaufgebbar angesehen werden. Denn dann können seine neuen Erkenntnisse nur in der Verkürzung zu ihrem Rechte kommen, welche die Festhaltung jener alten Traditionen erzwingt.

3. Es ist daher bezeichnend, daß die Konkordienformel in der oben S. 327 unter Nr. 11 b angeführten Lutherstelle die Worte: „Sintemal dies Stück allein und sonst nichts macht und erhält die Christenheit“ ausgelassen hat. Eben diese Worte geben Luthers neue Erkenntnis wieder und erläutern, wie ihr gemäß der Terminus „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ zu verstehen ist. Nach Luthers neuer, reformatorischer Erkenntnis ist es der rechtfertigende Glaube allein, der den Christen macht. Mit ihm wird und mit ihm vergeht daher auch

1) So in der oben S. 340, Anm. 4 genannten Bechmann-Müllerschen Dissertation, Bl. A 2 r und v.

die Kirche Jesu Christi. Denn sie ist nichts anderes als die für Menschenaugen nicht abgrenzbare, daher auch in keiner Organisation darstellbare Gesamtheit der im Sinne der Rechtfertigungslehre Gläubigen. Mehrere der oben angeführten Lutherstellen (Nr. 10. 11. 12. 17. 18. 22. 28. 31. 32. 33. 35. 36) bringen diese Anschauung mehr oder minder deutlich zum Ausdruck. Ich will neben der eben schon zitierten Nr. 11 nur zwei von ihnen hier wieder anführen. Hic locus, so heißt es in Nr. 10, solus ecclesiam dei gignit, nutrit, aedificat, servat, defendit, ac sine eo ecclesia dei non potest una hora subsistere. Und in 32 wird von der Rechtfertigungslehre gesagt, sie sei die summa totius doctrinae christianae; ... stante enim hac doctrina stat ecclesia, ruente autem ruit ipsa quoque.

III.

Daß Luther so über die Bedeutung der Rechtfertigungslehre urteilte, erklärt sich aus seiner eignen Entwicklung. Denn die Erkenntnis, daß der Glaube, und zwar er allein, rechtfertige, war der Anfang seiner neuen Erkenntnis gewesen und ist der wesentlichste Inhalt seines neuen Verständnisses des Christentums geblieben.

Es ist bekannt, daß Luther in der Vorrede zum ersten lateinischen Bande der Wittenberger Ausgabe seiner Werke[1]) und andeutend mehrfach auch sonst[2]) erzählt hat, seine neue Erkenntnis sei ihm gegenüber Röm. 1, 17 aufgegangen. Das ist, von römischen Verleumdungs-Konstruktionen abgesehen, mit Recht auch allgemein als Tatsache hingenommen worden.

Ebenso fraglos ist m. E., obwohl diese Erkenntnis auch auf evangelischem Gebiet noch nicht allgemein durchgedrungen ist, daß Luther diese seine neue Erkenntnis schon an vielen Stellen seiner Psalmen-Vorlesung von 1513—15[3]) vertreten hat. Der starke Einfluß Augustinischer Formeln kann das nur dann verhüllen, wenn die Eigenart der Augustinischen Rechtfertigungslehre im

1) EA, var. arg. I, 22 f. 2) Vgl. unten S. 354, Anm. 2. 3) WA III und IV, IX, 116—121 und XXXI, 1, S. 464—480.

Unterſchied von der Lutherſchen nicht ſcharf ins Auge gefaßt wird. Für ſcharfe Erfaſſung der Verſchiedenheit Auguſtiniſcher und Lutherſcher Gedanken iſt der von Luther früh benutzte Kommentar des Faber Stapulenſis zu den Pauliniſchen Briefen [1]) lehrreich. Er entwickelt auch diejenigen auguſtiniſchen Gedanken, die für Luther förderlich geweſen ſind: gratia est, quae justificat ut forma, non opera; ut albedo cygnum albificat, non volatus, non delatio in lacus. deus autem justificat ut efficiens gratiaeque largitor. justus enim est et sic justificans, ceu calefactivus sol calefaciens [2]). Aber auch die in dieſen Worten nur bei ſchärferem Zuſehen erkennbare, zu Luthers Gedanken nicht paſſende Eigenart auguſtiniſchen Denkens tritt bei Faber Stapulenſis deutlich hervor: neque credas sufficere, ut continuo justificatus sis, si fidem habes. nequaqam ita est, nam non quisque sic ex fide justificatur, ut fides ipsa justificatio sit [3]). Eben dieſe hier, und zwar ganz im Sinne Auguſtins, abgewieſene Anſchauung vertritt Luther ſchon in der Pſalmen-Vorleſung von 1513—15 mit aller wünſchenswerten Klarheit [4]). Ja, ſchon hier findet ſich das „fides sola justi-

1) Paris 1512. Der Titel (S. Pauli epistolae XIV ex Vulgata, adjecta intellegentia ex graeco, cum commentariis) fehlt in dem von mir benutzten Exemplar der Königlichen Bibliothek in Berlin. 2) can. 27 zu Röm. 3. 3) comment. p. 75. 4) Vgl. WA III, 43, 30: per ipsum (Christum) justi sumus in fide ejus; 65, 5: statio (vgl. oben S. 348 bei Anm. 1) fit per fidem; 66, 6: in justitia tua, quae est ex fide mei; 111, 10: in justitia fidei; 173, 25: justificati in fide ejus (Christi); 179, 2: justitia fidei, qua justificatur anima; 199, 18: justitia fidei tua, qua coram te justi sumus; 309, 18: injustitia est incredulitas, sicut justitia est fides; 323, 31: justitia, quae est fides in Christo, quae est in corde; 331, 3: justitia est credere deo; 369, 4: opus dei ... est justitia fidei; 414, 23: justitiam tuam, quae est fidei in me; 458, 23: in justitia fidei scilicet; 462, 4: justitia dei per fidem Jesu Christi; 463, 1: justitia ... est fides Christi; 532, 13: ipsa enim (fides) facit justos. IV, 38, 19: justitia fidei, qua justi fiunt in anima; 80, 9: justus ex fide; 114, 3f.: justitia fidei; 114, 16f.: in evangelio faciem domini revelant[es] apostoli, justitiam ejus, quae est ex fide in omnibus sanctis; 119, 5: „nihil discrevit deus inter illos et nos, fide purificans corda eorum“ (Apoſtelg. 15, 9). et ipsa

ficat“ [1]). Darüber dürfte daher eigentlich kein Streit sein, daß schon die uns vorliegende Psalmen-Vorlesung Luthers von 1513 bis 15 seine neue Erkenntnis aufweist.

Strittig aber ist nicht ohne Grund die Frage, wie und in welcher Form dem Reformator diese seine neue Erkenntnis aufgegangen ist [2]). Luther selbst erzählt in der schon erwähnten

---

justitia fidei omnibus indifferens est; 127, 18: fides enim est ipsa gratia et misericordia olim promissa, quia per illam justificamur; 165, 16 f.: et justitia fidei in praesenti et gloriae in futuro illius, qua eos justificat; 236, 14: justitia ejus, quae est ex fide ipsius in fidelibus suis; 246, 20: justitia, quam dat fides; 247, 25: justitia ejus, quae est ex fide; 248, 2 f.: justus, justificans solus nos per fidem; 300, 12: justitia tua, quae est ex fide Christi tui; 325, 8: fides justificat, justus enim ex fide vivit (Rom. 1, Hebr. 10, Hab. 2). ergo „vivifica me“ est dicere „justifica me“, da mihi ... vivam et perfectam fidem, in qua vivam et justus sim; 388, 33: nos ... non nisi in fide Christi justos fieri; 425, 9: qui statis per fidem firmam in domo domini; 438, 9: justi per fidem Christi; 443, 10: in tua justitia ..., quam tu das et dabis mihi per fidem; IX, 466, 1: fides seu gratia Christi justificans.

1) III, 320, 20 f.: justitiam, quae sit vera et coram deo plena, quae est sola fides; IV, 380, 20: ita, ut sit solius fidei, atque hujus robustissimae, haec felix jactantia; IV, 438, 4 f.: fides enim sola justificat; IV, 488, 39: ista (d. i. misericordia oder salus spiritus, und judicium oder damnatio carnis) sola fide continentur. 2) Umstritten ist auch, ob Luther in der Vorrede von 1545 das Aufleuchten seiner neuen Erkenntnis irrig in die Zeit gesetzt hat, da er zum zweiten Male die Psalmen zu lesen sich anschickte, bzw. kurz vorher, (1519), wie mir (Dogmengeschichte, 4. Aufl. 1908, S. 689; Theol. Studien und Kritiken 1911, S. 462) und O. Scheel („Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief“, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrg. 27, 1910, S. 116 f.; „Luthers Rückblick auf seine Bekehrung in der Präfatio zu seinen gesammelten Schriften“, Zeitschrift für Theol. und Kirche 21, 1911, S. 89—122, insonderheit S. 104 ff.; „Ausschnitte aus dem Leben des jungen Luther II“, Zeitschr. für Kirchengesch. 32, 4, Dezember 1911, S. 531—571, insonderheit S. 560) wahrscheinlich erscheint, oder ob diese Deutung der betreffenden Aussagen der Vorrede von 1545 sich vermeiden läßt, wie O. Ritschl („Luthers theol. Entwicklung bis zum Jahre 1519“, Internationale Wochenschrift, 13. August 1910) und G. Kawerau („Luther in katholischer Beleuchtung“, Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Jahrg. 29, 1, 1911, S. 59 f.) glauben annehmen zu können. Diese Frage kann hier aber ganz aus dem Spiele bleiben.

Vorrede zum ersten Band seiner Opera latina, daß ihm lange Zeit die Stelle im Römerbrief (1, 17), in der es heißt: „justitia dei revelatur in illo (d. i. evangelio)", ein Anstoß gewesen sei, der ihm ein Verständnis des Apostels Paulus verschlossen hätte:

Oderam enim vocabulum illud „justitia dei", quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de justitia, ut vocant, formali seu activa, qua deus est justus et peccatores injustosque punit [1]).

Nach näherer Beschreibung dieses mit dem „oderam" angedeuteten Zustandes fährt Luther dann fort:

Donec miserente deo meditabundus dies et noctes connexionem verborum attenderem, nempe „justitia dei revelatur in illo, sicut scriptum est: ›justus ex fide vivit‹". ibi „justitiam dei" coepi intelligere eam, qua justus dono dei vivit, nempe ex fide, et esse hanc sententiam, revelari per evangelium justitiam dei, scilicet passivam, qua nos deus misericors justificat per fidem, sicut scriptum est: „justus ex fide vivit". hic me prorsus renatum esse sensi et apertis portis in ipsum paradisum intrasse. ibi continuo alia mihi facies totius scripturae apparuit. discurrebam deinde per scripturas, ut habebat memoria, et colligebam etiam in aliis vocabulis analogiam ut „opus dei", i. e. quod operatur in nobis deus, „virtus dei", qua nos potentes facit, „sapientia dei", qua nos sapientes facit, „fortitudo dei", „salus dei", „gloria dei" [2]). ... postea legebam Augustinum de spiritu et litera,

1) EA, var. arg. I, 22. 2) Daß Luther schon in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 ein dem Obigen entsprechendes Verständnis dieser Begriffe hat und als richtig bezeichnet, ist eine zwar entbehrliche (vgl. oben S. 352), aber beachtenswerte Bestätigung der Tatsache, daß schon in dieser Vorlesung seine neue Erkenntnis vorliegt. Es wird davon unten noch die Rede sein. Hier sei nur auf drei Stellen hingewiesen: qui apostolum et alias scripturas vult sapide intelligere, oportet ista omnia tropologice intelligere: „veritas", „sapientia", „virtus", „salus", „justitia", scilicet, qua nos facit fortes, salvos, justos, sapientes etc. (III, 458, 8—10); sicut „justitia" vel „virtus" vel „sapientia dei", id est, quo nos sapientes, fortes, justi ... sumus (III, 465, 33—35); inde eruditus ‹psalmista› concludit „opera dei" non esse nisi quae deus in nobis operetur (III, 541, 38 f.).

ubi praeter spem offendi, quod et ipse justitiam dei similiter interpretatur: qua nos deus induit, dum nos justificat. et quanquam imperfecte hoc adhuc sit dictum, ac de imputatione non clare omnia explicet, placuit tamen justitiam dei doceri, qua nos justificemur.

Einen erſten Verſuch, dieſe Stelle durch genauere Unterſuchung der Begriffe justitia dei activa und passiva zu erläutern, habe ich 1911 in einem kleinen Aufſatze über „»Justitia dei passiva« in Luthers Anfängen“ gemacht[1]). Über meine damaligen Ausführungen kurz hier zu referieren, kann ich leider um des Folgenden willen nicht unterlaſſen.

Ich ging aus von den 8 damals bekannten Parallelen, welche die zitierte autobiographiſche Notiz der Vorrede von 1545 ſonſt in Luthers Werken hat[2]). Nur drei dieſer acht Stellen[3]) lieferten

---

1) In dieſer Zeitſchrift 1911, S. 461—473. 2) Da für vier dieſer Parallelen jetzt die Weimaraner Ausgabe vorliegt, während ich 1911 (S. 463, Anm. 1) die Fundſtellen bei allen acht nur nach der Erlanger Ausgabe und den Drucken der verſchiedenen Tiſchreden-Überlieferungen angeben konnte, ſeien ſie hier noch einmal angeführt: 1) Predigt zum 1. Advent über Matth. 21, 1—9 (Kirchenpoſtille, EA² 10, 19—21); 2) enarrationes in Gen. 27, 38 (WA 43, 537, 12—25); 3) ibid. in Gen. 42, 18—20 (WA 44, 485, 16 bis 486, 3); 4) Tiſchrede aus der Zeit vom 12. Juni bis 12. Juli 1532: a) nach Schlaginhaufen: WA Tiſchreden Nr. 1681 (Tiſchreden II, 177), b) nach Corbatus: ibid. 3232 abc (III, 228); 5) Tiſchrede vom 12. September 1538: WA Tiſchreden Nr. 4007 (Tiſchreden IV, 72 f.); 6) Tiſchrede aus der Zeit vom 2. bis 17. September 1540, Luthers Tiſchreden in der Matheſiſchen Sammlung, herausg. von E. Kroker, Leipzig 1903, Nr. 393 (S. 211 f.); 7) Tiſchrede vom Winter 1542 auf 1543, ebenda Nr. 585 (S. 294 f.); 8) Tiſchrede aus derſelben Zeit, ebenda Nr. 607 (S. 309 f). Eine neunte Parallele liegt jetzt (WA 40 II, 331, 6—12) in Rörers Nachſchrift der Vorleſung über Pſalm 50 (51), 1532, vor. Sie kann gleich hier abgedruckt werden: Sancti patres et quotquot fuerunt scribentes in psalmos hoc vocabulum „deus est justus“ applicaverunt ad justitiam vindicantem, non justificantem. ideo semper terreor hodie propter habitum, quem contraxi ex eorum frequenti lectione. quando audio „veritatem“, „justitiam dei“, vix possum istas amaritudines vincere etc. Augustinus, Ieronymus semper ista vocabula „justus“, „verax deus“ haben hin gezogen ⟨auf⟩: „Ego sum zelotes“ et alii. 3) Nr. 2, 3 und 7 der vorigen Anmerkung.

mir einen Beitrag zum Verständnis des Begriffs der justitia dei passiva, der — im Unterschied von dem der justitia activa oder formalis, d. i. der „selbstwesenden, innerlichen Gerechtigkeit Gottes“ [1]) — nicht eindeutig genannt werden kann. Zwei von ihnen geben die Erläuterung: „Da reimet ich das abstractum (d. i. »justitia dei«) und das concretum (d. i. den »justus ex fide«) zusammen“ [2]), bzw.: „abstractum referebam in concretum“ [3]), d. h. Luther erkannte in der „justitia dei“ das „justum esse ex fide“, die justitia fidei [4]). Doch schien mir mit dieser Erläuterung wenig erklärt zu sein. Denn eben das läßt sie unerklärt, inwiefern die justitia fidei auch justitia dei, und zwar justitia passiva dei, ist. Mehr bot in dieser Hinsicht eine Notiz, die der ersten der beiden eben behandelten Stellen, der Tischrede [5]), angefügt ist: Tum Doctor Pomeranus: „Et ego incipiebam mutari, cum legerem de caritate dei, quod illa significaret passive, quasi (nach anderer, vom Herausgeber verworfener Lesart: qua) diligimur a deo. antea caritatem semper active accipiebam.“ Doctor: „Ei, es ist klar de [6]) caritate oder dilectione, quod saepe intelligitur de ea scilicet, qua nos diligit deus.“ Luther muß demnach in diesem Tischgespräch auch von „aktivem“ und „passivem“ Verständnis — offenbar inbezug auf Röm. 1, 17 — gesprochen haben; doch ist davon nichts aufbewahrt. Wenn Bugenhagen ihn recht verstanden hat, so hat nach dem nächstliegenden Verständnis seiner Worte Luther die Glaubensgerechtigkeit deshalb als passiva justitia dei bezeichnet, weil wir durch sie von Gott gerecht gemacht werden. Deutlich schien mir diese Erklärung in der dritten der für die Frage ergiebigen Parallelen zur Vorrede von 1545, einer Stelle der Genesis-Vorlesung [7]), vorzuliegen. Luther beschäftigt sich hier zu Genesis

1) So Nr. 1 (EA² 10, 20). 2) So Nr. 7 (Kroker Nr. 585). 3) So Nr. 2 (WA 43, 537, 23 f.). 4) Vgl. Galater-Vorlesung vom 17. Oktober 1531: ideo quod dicit (nämlich Paulus, Gal. 4, 7: „non jam est servus“), intelligatur in abstracto, i. e. „non est servitus in Christo, sed mera filiatio“ (WA 40 I, 594, 8 f.). 5) Nr. 7 (Kroker, Nr. 585). 6) Kroker bevorzugt die Lesart „das“. 7) Nr. 3 der S. 354 in Anm. 2 genannten Stellen (WA 44, 485, 16 bis 486, 3). Ich referiere oben etwas

42, 19 mit dem ſchon bei Geneſis 41, 57 und 42, 1 [1]) ihm rätſelhaft erſchienenen hebräiſchen Worte für Getreide (scheber) und dem von dieſem abgeleiteten (Luther noch unverſtändlichen) verbum denominativum. Das Subſtantiv heißt auch — das wußte Luther ebenſo gut wie unſere modernen Wörterbücher — das „Brechen", der „Bruch", gleichwie der zugehörige Verbalſtamm die Bedeutung „brechen" hat. Wie das Subſtantiv scheber zu ſeiner zweiten Bedeutung: „Getreide" gekommen iſt, iſt noch heute unſicher. Luther hatte zu Geneſis 42, 1 die rabbiniſche Erklärung, scheber bedeute „Getreide", weil das Getreide den Hunger breche, ziemlich abfällig beurteilt. Doch bei 42, 19 nahm er dieſe Erklärung auch ſeinerſeits auf, weil hier im Hebräiſchen scheber im status constructus mit „Hunger" verbunden erſcheint („Getreide für den Hunger"), Luther aber dieſe Wortverbindung nur mit „fractio famis" zu überſetzen vermochte. Dies „fractio famis", ſo erklärte Luther nun, bedeute nichts andres als „esca" (Speiſe, Nahrungsmittel) und ſei nicht active, ſondern passive zu verſtehen: non quod ⟨fames⟩ frangit, sed quod frangitur. Dies gibt ihm dann Veranlaſſung zu folgendem Exkurs:

Haec observatio admodum necessaria est in sacris literis, quando vocabula active, quando passive sumenda sint, quia totus sermo mutatur secundum activam aut passivam significationem, ut Romanorum 3: „omnes peccaverunt et egent gloria dei". si active ponitur, alia est vis vocabuli, et item alia quando passive accipiendum est. ideo in utravis significatione plurimum momenti est ad verum sensum colligendum. sic „justitia dei", item „opus dei", „virtus dei" utroque modo exponi potest. secundum latinam grammaticam et graecam „justitia dei" intelligitur, qua ipse justus est. sed haec expositio obscura est et infert caliginem universo textui scripturae sanctae. sin passive accipitur, tum est salus et consolatio nostra, significat enim justitiam dei, qua ego justificor

genauer über dieſe Stelle, als ich es 1911 getan habe, ohne damit mehr zu ſagen, als ich damals wußte.

1) WA 44, 459, 4ff. und 22ff.

divina misericordia. ita si exponas „fidem dei“ justa Latinorum phrasin, qua ipse credit aut qua servat promissa, ea expositio obscurat sententiam Pauli. sed quando accipio pro dono dei in me, quo ego credo in deum, ibi longe aliter et melius sonat. sic „opus dei“ est non quod ipse patitur, sed quod operatur in me. — olim ego cum legendum et orandum esset illud psalmi „in justitia tua libera me“, totus exhorrescebam et ex toto corde vocem illam oderam. ne me liberes, cogitabam, tua justita, qua tu justus es active. passive igitur accipienda est justitia, qua ego justificor [1]).

Dieſer Stelle gegenüber meinte ich zugeben zu müſſen, daß hier die justitia, die uns nach Röm. 1, 17 zuteil wird, deshalb als eine passiva bezeichnet werde, weil wir ſie nicht ſelbſt durch unſer Tun uns beſchaffen, ſondern weil ſie ohne unſer Tun uns geſchenkt wird, indem wir von Gott gerechtfertigt werden. Und daß dieſe Auffaſſung des paſſiven Charakters der von Gott geſchenkten Glaubensgerechtigkeit bei Luther keine Singularität ſei, ſondern in ſeiner ſpäteren Zeit durchgehends bei ihm ſich finde, war in meinem Aufſatze als etwas Bekanntes angeſehen [2]). Daher war es auch nicht weiter belegt. Hätte ich einen Beleg geben wollen, ſo hätte ich auf die Ausführungen im Eingange des Galater-Kommentars von 1535 verweiſen können, in denen Luther von der justitia christiana (im Unterſchied von der den legibus Caesarum entſprechenden justitia politica wie der den traditionibus papae gemäßen justitia caeremonialis und der von den praeceptis dei gelehrten justitia legalis seu decalogi) ſagt:

Ista autem excellentissima justitia, nempe fidei, quam deus per Christum nobis absque op ribus imputat, nec est politica, nec caeremonialis, nec legis divinae justitia, nec versatur in nostris operibus, sed est plane diversa, hoc est mere passiva justitia (sicut illae super ores activae). ibi enim nihil operamur aut reddimus deo, sed tantum recipimus et patimur alium operantem in nobis, scilicet deum. ideo libet

1) WA 44, 485, 25 bis 486, 3. 2) Vgl. S. 470.

illam fidei seu christianam justitiam appellare passivam justitiam [1]).

Ausdrücklich war aber schon in meinem Aufsatze von 1911 [2]) darauf hingewiesen, daß bereits in der Römerbrief-Vorlesung von 1515—16 [3]), und zwar noch dazu in der Erklärung von Röm. 1, 17, eine Ausführung sich finde, welche dieser „spätern" Fassung der justitia dei entspreche: hic iterum [4]) „justitia dei" non ea debet accipi, qua ipse justus est in se ipso, sed qua nos ex ipso justificamur, quod fit per fidem evangelii. unde b. Augustinus c. 11 de spir. et lit. [5]): „ideo »justitia dei« dicitur, quod impartiendo eam justos facit, sicut »domini est salus«, qua salvos facit." Aber ich glaubte, hinter dieser bereits in der Römerbrief-Vorlesung sich einstellenden „spätern" Auffassung der justitia dei passiva eine noch ältere als die ursprüngliche nachweisen zu können.

Diese „ältere" Auffassung des passiven Charakters der justitia dei fand ich in den Ausführungen der Römerbrief-Vorlesung, von denen Luther selbst eine Zusammenfassung gibt, wenn er sagt: Summarie itaque tribus modis deus justificatur: (1) primo, quando injustos punit, tunc enim ostendit se justum, et justitia ejus per injustitiam nostram punitam manifestatur et commendatur. sed hoc est modicum commendare, quia et impius impium punit. — (2) alio modo per accidens sive relative, sicut opposita juxta se posita magis elucescunt quam seorsum posita. ideo tanto est pulchrior dei justitia, quanto nostra injustitia foedior. — de istis (nämlich: prioribus duobus modis) non intelligitur apostolus hoc loco (Röm. 3, 4 f.), quia haec est justitia dei interna et formalis. — (3) tertio, quando impios justificat et gratiam infundit sive quando justus esse in suis verbis creditur. per tale enim credi justificat, i. e. justos reputat. unde haec dicitur justitia fidei et dei [6]).

1) EA, Gal. I, 14; jetzt auch WA 40 I, 41, 15—21. 2) S. 470. 3) Scholien, Ficker I, 2, S. 14, 9—13. 4) Dies „iterum" bezieht sich zurück auf das S. 12, 13—16 über „virtus dei" Gesagte. 5) 11, 18, Migne 44, 211. 6) Scholien, Ficker I, 2, S. 59, 10—20. Der Ab-

Hier fand ich denselben Gegensatz zwischen der justitia formalis dei (1 und 2) und einer „passiven" justitia dei („justificatio dei"), der in der Vorrede von 1545 uns entgegentritt. In der an dritter Stelle besprochenen justificatio dei glaubte ich daher auf dasjenige Verständnis der justitia dei gestoßen zu sein, dessen Aufleuchten für Luther den Anfang seiner neuen Erkenntnis gewesen war. Dreierlei in den Ausführungen, die dem obigen Zitat voraufgehen und nachfolgen [1]), bestimmte mich zu dieser Annahme. Erstens stellte sich mir in der Unterscheidung zwischen der justitia interna et formalis (1 und 2) und dem justus esse creditur (3) das nach der scholastischen Tradition zu erwartende Gegenstück zu dem esse formale dar: das esse in objecto, d. h. in der Auffassung, die ein Wirkliches erfährt, wenn es einem Erkennenden Objekt wird, bezw. in der Vorstellung, die es erweckt, dem Eindruck, den es hervorruft [2]). Sagt doch Luther im Kontexte selbst: deus est mutabilis quam maxime. patet, quia justificatur et judicatur, ps. 17 (18, 27). qualis est enim unusquisque in se ipso, talis est ei deus in

---

schnitt ist eine Zusammenfassung des über Röm. 3, 1—7 von S. 49 bis 59, 9 Ausgeführten. Die Wichtigkeit dieser Ausführungen für Luther verrät sich auch darin, daß S. 61, 18 bis 72, 12 eine zweite, sachlich, wie mir scheint, nur in Unwesentlichem abweichende Erklärung der betreffenden Verse des Römerbriefs (3, 1—7) folgt.

1) Vgl. über 61, 18 bis 72, 12 die vorige Anm. 2) Vgl. C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande III, Leipzig 1867, S. 208 mit Anm. 105. Bei Occam habe ich nach Ausführungen, denen Luther hier gefolgt sein könnte, bisher vergeblich, aber auch noch längst nicht ernstlich genug, gesucht. Nicht ganz unergiebig ist die Grammatica speculativa des Duns Scotus (opera, Paris 1891—95, I, 1—50). Der Unterschied zwischen dem modus significandi activus und passivus, von dem sie gleich im Anfang redet, ist freilich etwas ganz anderes als der zwischen Luthers significatio activa und passiva; denn der modus significandi activus ist das Bezeichnen als eine durch die Bezeichnung zum Ausdruck kommende actio vocis. Aber der modus significandi passivus, bzw. der ihm vorangehende modus intelligendi passivus, steht doch im Zusammenhang mit dem esse in objecto: significari ... est quodammodo pati; inde est, quod ... modus vel proprietas rei, prout per voces passive significatur, modus significandi passivus nuncupatur (c. 1, S. 1b). Vgl. auch unten S. 385, Anm. 1, und S. 389 f., Anm. 4.

objecto: si justus, justus; si mundus mundus. ... verum haec mutatio extrinseca est. quod satis patet ex isto verbo „judicaris“. quia sicut deus non nisi ab extra et ab hominibus judicatur, ita et justificatur. quare „ut justificeris“ extrinsecus de deo dici necesse est [1]). Zweitens fand ich das „per tale enim credi justificat“ (oben S. 358) von Luther hier so erläutert, daß die Anknüpfung der Rechtfertigung an die im Sinne des justum esse in objecto verstandene justitia dei passiva verständlich ward: per hoc „justificari deum“ nos justificamur. et justificatio illa dei passiva (d. i. das „Gott Recht geben“), qua a nobis justificatur, est ipsa justificatio nostri active a deo, quia illam fidem, quae suos sermones justificat, reputat justitiam [2]). Drittens ergab sich aus Luthers Ausführungen, inwiefern die so (im Sinne der justificatio dei) verstandene justitia dei passiva zugleich justitia fidei et dei heißen könne (oben S. 358); denn Luther sagt: justificatio dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem, quia, quod nos ejus sermones justificamus, donum ipsius ejus, ac propter idem donum ipse nos justos habet, i. e. justificat [3]).

In der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 vermochte ich zwar den Terminus justitia dei passiva nicht nachzuweisen. Aber ich konnte darauf aufmerksam machen, daß der Gedanke, die justificatio dei passiva unsererseits sei unsere justificatio seitens Gottes, hier mehrfach, namentlich in der Erklärung des 50. (51.) Psalms [4]), die Form ist, in der Luthers neue Erkenntnis sich darstellt. Und eine eigenartige Bestätigung meiner Auffassung des ursprünglichen Lutherschen Verständnisses der justitia dei passiva schien mir die Psalmen-Vorlesung dadurch zu liefern, daß sie nach Ausführungen über das aus der Selbstverurteilung erstehende oriri der justitia dei in nobis (d. i. die in der judicatio nostri bestehende justi-

1) Ficker I, 2, S. 72, 4—12. Eine analoge Verwendung der Termini intrinsece oder formaliter und extrinsece wies ich (S. 469) in einer das legem statuimus (Röm. 3, 31) besprechenden späteren Stelle der Scholien (S. 98, 20—29) nach. 2) Ficker I, 2, S. 65, 7—10. 3) Ficker I, 2, S. 66, 4—6. 4) WA III, 284—293 und IV, 496—498.

ficatio dei) erklärt: haec est disputatio profundissimi theologi Pauli apostoli nostris hodie theologis, an speculative nescio, practice scio quod ignotissima [1]). Denn hier glaubte ich die der späteren Erinnerung Luthers undeutlich gewordene Grundlage, bezw. die berechtigte Urform, der in der Vorrede von 1545 von Luther ausgesprochenen Behauptung gefunden zu haben, die Denifle [2]) gänzlich ins Unrecht gesetzt zu haben meinte, — der Behauptung Luthers, die ihm aufgegangene Erkenntnis sei neu gewesen gegenüber der consuetudo omnium doctorum (vgl. oben S. 353).

Hätte ich mir an diesen Nachweisungen genügen lassen, so hätte die in meinem Aufsatze von 1911 entwickelte These weniger Angriffsflächen geboten. Aber ich glaubte noch Genaueres über die bei Luther eingetretene Ablösung der „älteren" Auffassung der justitia dei passiva durch die „spätere" feststellen zu können. Den oben (S. 358) zitierten Sätzen über die dreifache Art, in der Gott gerechtfertigt wird, folgt nämlich in den Scholien der Römerbrief-Vorlesung unmittelbar, aber auf einem von Luther eingelegten Blatte, eine ausführlichere und etwas abweichende zweite Formulierung der gleichen Gedanken [3]). In dieser zweiten Form ist der Absatz über die dritte Art der justificatio dei in beachtenswerter Weise abgeändert:

I [4]): tertio, quando impios justificat et gratiam infundit, sive, quando justus esse in suis verbis creditur. per tale enim credi justificat, i. e. justos reputat. unde haec dicitur justitia fidei et dei.

II [5]): tertio effective, i. e. quando nos ex nobis justificari non possumus et ipsum accedimus, ut ipse nos justos faciat confitentes, quod peccatum exsuperare non valeamus, hoc facit, quando verbo ejus credimus. per tale enim credere nos justificat,

1) WA III 31, 14—16. 2) H. Denifle, Quellenbelege zu Denifles Luther und Luthertum, 2. Aufl., Bd. I, 2. Abteilung: Die abendländischen Schriftausleger bis Luther über Justitia dei (Röm. 1, 17) und Justificatio, Mainz 1905. 3) Ficker I, 2, S. 59, 28 bis 60, 13. 4) Ficker I, 2, S. 59, 18—20. 5) Ficker I, 2, S. 60, 9—13.

| i. e. justos reputat. unde dicitur justitia fidei et justitia dei effective.

In den durch Sperrdruck hervorgehobenen Abänderungen der zweiten Formulierung glaubte ich eine Beiseitschiebung der „älteren" Auffassung der justitia dei passiva zugunsten der „späteren" sehen zu dürfen. Und da nun Luther nach Fickers Nachweisungen [1]) nicht die erstere, kürzere, sondern die zweite Form dieser Ausführungen in der Vorlesung diktiert hat, so schloß ich, „daß Luthers Entwicklung zu der Zeit, da er über Röm. 3 las, bereits über das Stadium hinaus war, da die Fassung der justitia dei im Sinne der justitia dei passiva ihm der Schlüssel zum Verständnis des Paulus war" [2]).

Hier hat sich einmal wieder das Sprichwort als richtig erwiesen: „Allzu scharf, macht schartig." Denn daß Otto Scheel 1912 in einer Abhandlung über „die justitia dei passiva in Luthers reformatorischer Rechtfertigungslehre" [3]) meiner Auffassung der justitia dei passiva in Luthers Anfängen entgegengetreten ist, hat, wie mir scheint, namentlich der Umstand verschuldet [4]), daß meine Ausführungen über die oben abgedruckte Dublette in den Römerbrief-Scholien und über die Ablösung der „älteren" Auffassung der justitia dei passiva bei Luther durch die „spätere" einen Mißgriff darstellten. Daß Scheel das dargetan und im Zusammenhang damit auf einige schwache Punkte, die in meinen Ausführungen auch sonst nicht fehlten, mich aufmerksam gemacht hat, verpflichtet mich zu aufrichtigem Dank. Aber den Grundgedanken meines Aufsatzes halte ich nichtsdestoweniger noch für richtig. Und um der Sache willen muß ich

---

1) I, 2, S. 59, Anm. zu Zeile 9—27. 2) S. 470. 3) In: „Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit, Festschrift zum 70. Geburtstag von Theodor Brieger", Leipzig 1912 (S. 93—115). 4) Ich schließe das aus der bei Scheel in dem „Hier" (S. 96, Z. 17) sich verratenden irrigen Annahme, ich hätte mein Verständnis der justitia dei passiva in Luthers Anfängen lediglich in dem „von Luther nachträglich dem Vorlesungsmanuskript eingefügtem Einschiebsel" (Ficker I, 2, S. 59, 28 bis 61, 16 oder S. 59, 10 bis 61, 16) gefunden.

versuchen, Scheel gegenüber meine These eingehender zu begründen.

Ein Sechsfaches, bzw. wenn ich die im Folgenden durch die Anwendung von Buchstaben neben den Zahlen angedeutete Zerlegung einiger Gedankenreihen mit in Rechnung ziehe, ein Zwölffaches, glaube ich in Scheels Ausführungen den meinigen entgegengestellt zu sehen:

1a. Daß Luther später den richtigen Sachverhalt inbezug auf das Verständnis der justitia dei, das ihm aufging, vergessen habe, sei schon deshalb nicht anzunehmen, weil die in der Genesis-Vorlesung (oben S. 356 f.) und authentischer im Galater-Kommentar von 1535 (oben S. 357 f.) vorliegende „spätere" Fassung des Begriffs der justitia passiva nicht nur schon in der Römerbrief-Vorlesung (oben S. 358), sondern — dem Sinne nach — bereits in der Psalmen-Vorlesung von 1513 bis 1515 sich finde [1]).

1b. Ja, der ganze Zeitraum von 1513 bis 1546 hin enthalte keine Äußerung Luthers, die uns nötige, ein anderes Verständnis der justitia passiva (dei) bei ihm vorauszusetzen [2]).

2. Und der Umstand, daß Luther in der Vorrede von 1546 (und offenbar bereits 1519 [3])) auch die Begriffe „virtus dei", „opus dei", „sapientia dei" usw. „passivisch" auf ein Verhalten Gottes deute, durch das wir etwas werden oder sind, bestätige das analoge Verständnis der „justitia dei" [4]).

3a. Die justitia passiva dei sei eine ganz andere Gerechtigkeit als die justitia formalis oder activa (qua peccatores injustosque punit [5])). Diese letztere sei mit Gottes severitas identisch, erstere aber sei nach dem zu verstehen, was Luther im Galater-Kommentar von 1519 [6]) sage: justitia dei in scripturis

---

1) Scheel S. 101 f., 106 bei Anm. 4, 111 f. 2) S. 102 f. 3) Resolut. super propos. Lipsiae disputatis, WA II, 414, 22—28. — Schon in den Römerbrief-Scholien (Ficker I, 2, S. 12, 13—16 u. 97, 13), ja bereits in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 (oben S. 353, Anm. 2) zeigt sich dies Verständnis der oben genannten Begriffe. 4) Scheel S. 99 u. 102 bei Anm. 1. 5) Vgl. Vorrede von 1545 (oben S. 353). 6) WA II, 504, 25—27.

fere semper pro fide et gratia accipitur, rarissime pro severitate, qua damnat impios et liberat justos, ut nunc passim usus habet [1]).

3 b. Daher werde es „schwierig, justitia dei formalis und passiva nach dem Gesichtspunkt zu unterscheiden, daß erstere das Wirkliche an sich im Gegensatz zu dem Eindruck, den es in objecto auf andere mache, letztere aber das justum esse deum in objecto darstellen wolle, also daß wir Gott für gerecht halten, die justificatio dei passiva". Denn diese Unterscheidung fordere ja „die Identität des Gegenstandes oder dieselbe Anschauung von Gott, denn in beiden Fällen würde es sich um dieselbe Gerechtigkeit handeln. Sie würde nur im ersten Fall für sich bestehen, während sie, eben diese justitia formalis ..., im zweiten Fall von uns anerkannt würde" [2]).

4 a. Der Begriff der justificatio dei passiva könne schon deshalb meine Auffassung der justitia dei passiva nicht stützen, weil er mehrdeutig sei. Werde er (α) in das Licht der Unterscheidung zwischen dem Wirklichen an sich und dem Eindruck, den es auf andere macht, gerückt, also so verstanden, daß wir justificando eum ihn anerkennen als das, was er ist, so müsse die justificatio dei auf die Anerkennung oder Durchsetzung seiner justitia dormalis oder activa, d. i. seiner severitas (vgl. Nr. 3 a), bezogen werden (vgl. 3 b). Bei der heilschaffenden justificatio dei aber (β) handle es sich um die Anerkennung seiner justitia passiva, d. i. seiner misericordia [3]).

4 b. Wo Luther von der mit unserem justificari identischen justificatio dei (durch den Glauben) rede, sei stets die heilschaffende justificatio dei (Nr. 4 a: β) gemeint; Luther setze auch ausdrücklich in den Römerbrief-Scholien (65, 8: justificatio illa dei passiva) diese justificatio dei passiva derjenigen entgegen, die „auf Grund der justitia formalis" erfolge (Nr. 4 a: α) [4]).

1) Scheel S. 103. Vgl. jetzt auch die Unterscheidung zwischen der justitia vindicans und der justitia justificans in der oben S. 354 in Anm. 2 unter Nr. 9 zitierten Lutherstelle. 2) Scheel S. 103. 3) Scheel S. 103 f. 4) Scheel S. 104—106.

4c. Unter diesen Umständen erscheine es unwahrscheinlich, daß die justificatio dei passiva der Schlüssel zum Verständnis der justitia dei passiva sei und die Bildung dieses Begriffs veranlaßt habe [1]); ja, man könne geradezu sagen, das Prädikat „passiva" in der Formel „justitia dei passiva" verdanke seine Existenz nicht der „justificatio dei passiva" [2]), sondern einem anderen Gedanken (vgl. unten Nr. 6).

4d. Jedenfalls seien Luthers Ausführungen über die mit unserem justificari identische heilschaffende justificatio dei passiva in voller Harmonie mit dem angeblich „späteren" Verständnis der justitia dei. Denn auch in der diesem Verständnis gemäß gedeuteten justitia dei, um deren Anerkennung es sich in der heilschaffenden justificatio dei handle, empfinde man den latenten Gegensatz gegen die „Eigengerechtigkeit" oder „Werkgerechtigkeit", der für den Begriff der justificatio dei (im Unterschied von dem der justificatio sui) grundlegend ist [3]).

5a. Daher sei es irrig, die kürzere Ausführung über das tripliciter deus justificatur auf dem letzten Viertel des Blatts 49 der Römerbrief-Scholien und die ausführlichen auf dem eingelegten Blatt 50 in einen Gegensatz zu einander zu stellen. Sachlich seien beide durchaus im Einklange; die sog. „spätere" falle mit der angeblich „älteren" völlig zusammen. Und das per „tale credi" und das der Form nach abweichende per „tale credere" kämen sachlich auf dasselbe hinaus [4]).

5b. Auch die zeitliche Auseinanderhaltung der kürzeren und ausführlicheren Ausführung sei unhaltbar. Beide seien sehr bald nacheinander dem Kontexte [5]) eingefügt; die zweite wohl lediglich deshalb, weil die erstere infolge der Enge des zur Verfügung stehenden Raumes zu knapp geraten war [6]).

6. Die Entstehung des Begriffs der justitia dei passiva scheine anzuknüpfen an die Gedanken über das judicium dei

1) Scheel S. 104. 2) Scheel S. 113. 3) Scheel S. 101 u. 103. 4) Scheel S. 105—109. 5) Statt „der vorangehende Text" wird bei Scheel (S. 110, Z. 10f.) „der nachfolgende Text" gemeint sein (vgl. die in der Anm. zitierten Ausführungen Fickers). 6) Scheel S. 109f.

passivum, die Luther in der Pſalmen-Vorleſung ſchon beim erſten Pſalm entwickle. Denn das „judicium“ dei passivum (quo a domino judicamur, scilicet separando de medio malorum), das secundum corpus fit per disciplinam et castigationem, secundum animam per gratiam [1]), werde gelegentlich geradezu durch „justitia dei“ erſetzt [2]), werde mit der Rechtfertigung ausdrücklich identifiziert [3]), werde ferner auf die fides hinausgeführt [4]) und dahin beſchrieben, daß wir dabei nichts täten, sed pati debemus tanquam superius ad nos et sententiam latam super nos [5]). Man ſei daher zweifellos berechtigt, das judicium dei passivum mit der justitia dei passiva gleichzuſetzen [6]).

Die poſitive Anſchauung Scheels iſt, wie oben Nr. 2 ſchon zeigt, abgeſehen davon, daß er (vgl. Nr. 6) eine eigene neue Hypotheſe über die Entſtehung des Begriffs der justitia dei passiva aufſtellt, die vulgäre, auch von mir [7]) früher geteilte: die Glaubensgerechtigkeit iſt eine justitia passiva, weil wir ſie nicht durch unſer Tun erwerben, ſondern mit ihr beſchenkt werden, und eben dieſe justitia fidei heißt auch justitia passiva dei, weil Gott es iſt, der ſie uns ſchenkt, bezw. (nach Scheels Hypotheſe über die Entſtehung des Begriffs) durch ſein judicium passivum uns zu ihr verhilft.

Ich halte dieſe vulgäre Anſchauung nach wie vor für unzureichend. Einige der Gegengründe, die Scheel gegen meine Auffaſſung geltend gemacht hat (Nr. 1a, 4d, 5ab), ſind allerdings ſachlich zutreffend. Aber dieſe laſſen ſich mit meiner Auffaſſung in Einklang bringen. Die übrigen beruhen m. E. auf unvollſtändiger Erhebung des Tatſachenmaterials (Nr. 1b, 2) oder auf mehr (Nr. 3b, 4abc) oder minder (Nr. 3a) irriger Ausdeutung desſelben. — Das ausdrücklich und im einzelnen polemiſch darzutun, wäre unerbaulich und wenig förderlich. Es wird ſich im Laufe der Unterſuchung ergeben.

1) WA III, 24, 30—32. 2) WA III, 26, 24. 3) WA III, 29, 40 bis 30, 4. 4) WA III, 25, Anm. 1. 5) Ebenda. 6) Scheel S. 112 f. 7) Dogmengeſchichte, 4. Aufl., S. 709 bei und mit Anm. 6 und 7.

Aber die von der meinigen abweichende positive Deutung, die Scheel dem Begriff der justitia dei passiva seiner ursprünglichen Konzeption nach gibt (vgl. oben Nr. 6), muß, ehe ich mich weiterer Untersuchung der Sache zuwende, besprochen werden. Denn genügte sie, so erübrigte es sich, eine andere zu empfehlen. — Zuvor bemerke ich, daß dieser Scheelsche Versuch einer Erklärung des Terminus justitia dei passiva schon an sich lehrreich ist. Denn er schließt das Zugeständnis ein, daß der passive Charakter unserer justitia, d. h. der justitia christiana, die uns in der Rechtfertigung geschenkt wird, den Ausdruck justitia dei passiva seiner Entstehung wie seiner Bedeutung nach doch nicht so vollständig deutlich macht, wie Scheel an zwei früheren Stellen seiner Abhandlung [1]) behauptet. Und das ist ebenso richtig wie wichtig. — Doch ist nun die Erklärung selbst, die Scheel bringt, einleuchtend? Ich glaube nicht. Zunächst ist sie von derselben Schwierigkeit gedrückt, wie die vulgäre. Denn daß ein judicium, das wir zu erleiden haben, das daher in Rücksicht auf uns mit Recht ein judicium passivum genannt wird, als ein judicium passivum dei bezeichnet sein solle, ist doch wenig wahrscheinlich. Sodann ist diese Bezeichnung „judicium passivum dei" an der von Scheel verwerteten Stelle gar nicht nachweisbar. Nur von einem „judicium passivum" ist da die Rede [2]), und nach dem Kontexte ist „mundi" oder „nostri" zu ergänzen. Daß dies judicium mundi passivum zugleich ein judicium dei ist, sagt der Text freilich auch an dieser Stelle indirekt deutlich genug [3]), und an anderer Stelle der hier in Betracht kommenden Ausführungen Luthers wird's direkt ausgesprochen [4]). Allein der Text selbst gibt, soviel ich sehe, kein Recht dazu, die beiden Vorstellungen, die des judicium mundi (oder nostri) passivum und die des judicium dei (das ein activum judicium dei ist), in den logisch anfechtbaren Begriff des judicium passivum dei zusammenzufassen. Drittens leidet die Scheelsche Erklärung daran, daß sie das „Wirklichkeit-werden" des judicium dei durch

1) S. 101 u. 102. 2) WA III, 24, 30 und IV, 471, 11. 3) WA III, 24, 23: judicat ergo dominus. 4) WA IV, 469, 31: Judaei et gentes sunt judicium dei in se ipsis.

Verzicht auf jede Selbſtrechtfertigung [1]) ohne weiteres mit hineinnimmt in den Begriff des „judicium passivum“. Dem ſteht nämlich ein gewichtiges formales und ein ſachliches Bedenken entgegen. Ein formales: denn wenn Luther an der von Scheel verwendeten Stelle dem „est autem multiplex judicium, primo passivum, quo a domino judicamur“ uſw. [2]) ein „secundo, quo nos ipsos judicamus, hoc fit se ipsum accusando ..., quo agnoscimus, quod digni sumus poena et morte“, folgen läßt [3]), ſo muß nach den zu der Pſalmenerklärung von 1513—15 gehörigen annotationes quincupli psalterio ascriptae [4]) zu dem „secundo“ ein „activum“ ergänzt werden. Nun iſt es zwar richtig, daß das judicium passivum erſt heilſchaffend wirkt, wenn das judicium activum ihm zur Seite tritt. Doch kann das judicium activum in den Begriff des judicium passivum aufgenommen werden? In formeller Hinſicht hat das zweifellos ſeine Schwierigkeit. Ebenſo ſachlich. Zwar ſtehen hier „paſſiv“ und „aktiv“ gar nicht in einem ſcharfen Gegenſatz. Denn das judicium activum [5]) oder die punitio activa [6]), d. i. das se ipsum accusare und poenam sibi inferre [7]) oder mortificare carnem [8]), ſchließt in ſich auch ein freiwilliges pati von paupertas, contemptus, frigus, aestus, infirmitas, persecutio [9]), bzw. ein petere sic judicari carnem a domino [10]), ein subjici justitiae dei [11]). Es laſſen ſich alſo das judicium passivum und activum ſehr wohl zuſammenſchließen [12]). Doch auch unter dem Begriff des judicium

1) Scheel S. 112. 2) WA III, 24, 29f. 3) WA III, 24, 33—35. 4) WA IV, 471, 10; vgl. 468, 2. 5) WA IV, 471, 10. 6) WA IV, 468, 2. 7) WA III, 24, 34 u. 38. 8) WA IV, 468, 3. 9) WA IV, 468, 8—10. 10) WA IV, 469, 14. 11) WA III, 26, 24. 12) Ein ſehr weitgehendes Zuſammenſchließen derart läge vor in der intereſſanten auch von Scheel (S. 112f.) teilweiſe zitierten Stelle: judicium potest intelligi etiam ipsa fides — per ipsam enim dominus judicat et discernit —, ipsa aequitas et veritas, in qua (ſo wird ſtatt „quam“ zu leſen ſein) judicat dominus, ipsum judicium, non quod facimus, sed quod pati debemus tanquam superius ad nos et sententiam latam super nos, cui standum sit (WA III, 25, Anm. 1), — wenn die fides, wie Scheel offenbar annimmt (vgl. oben S. 366 bei Anm. 4), hier unſer Glauben wäre. Aber nötigt nicht der Zuſammenhang, in-

passivum? Ich glaube: nein. Das bloße judicium passivum aber ist noch nicht heilschaffend. Denn diejenigen, qui excusant se in peccatis et justificant semet ipsos et sic resistunt [1]), non resurgunt in judicio [2]). Pius surgit in judicio, impius autem magis ruit [3]). — An den Begriff des judicium passivum kann aus all diesen Gründen der der justitia dei passiva nicht angeknüpft werden [4]). Der Begriff des judicium passivum deutet vielmehr in eine andere Richtung. Denn da das judicium passivum erst heilschaffend wirkt, wenn das judicium activum, das stare judicio dei [5]), das subjici justitiae dei [6]), das accusare se ipsum, judicare se ipsum, justificare deum [7]) hinzukommt, so wird man durch die in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 sehr zahlreichen [8]) Ausführungen über das judicium dei [9]) hingewiesen auf die justificatio dei.

Doch diese letzte Bemerkung greift der positiven Untersuchung vor. Zu dieser wende ich mich nach Erledigung des einleitenden Abschnitts nun. Die Scheelsche Erklärung der Entstehung des Begriffs der justitia dei passiva versagt. Und doch bedarf die Entstehung des rätselhaften Begriffs einer Erklärung.

Ich knüpfe an an die oben S. 363 unter Nr. 1b wiedergegebene Scheelsche These, daß in der ganzen Zeit zwischen

sonderheit das folgende „aequitas et veritas", dazu, an die fidelitas dei zu denken?

1) WA III, 24, 28f.; vgl. IV, 467, 39. 2) WA IV, 470, 8; vgl. III, 29, 29f. u. 38. 3) WA IV, 468, 17; vgl. III, 31, 9. 4) Vgl. auch Luthers Ausführungen über die begriffliche Verschiedenheit der teilweise identischen Begriffe judicium und justitia, WA IV, 470, 14—21. 5) WA III, 25 Anm.; vgl. S. 368, Anm. 12. 6) WA III, 26, 24. 7) WA III, 26, 24f. 8) Vgl. WA IV, 354, 39 u. 385, 10. 9) Vgl. u. a. WA III, 90, 24; 203, 9f.; IV, 132, 18. 37f.; 133, 34f.; 198, 9; 204, 32—34; 281, 22f.; 282, 18; 284, 16; 289, 1; 294, 21; 299, 21f.; 301, 12f.; 357, 10f.; 378, 4; 379, 4. 11; 520, 15f.; 521, 34. Die Ausführungen sind durchgängig stark beeinflußt von der damals noch sehr mönchischen Färbung der Lutherschen theologia crucis, vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1, Leipzig 1912, S. 48ff., dessen Auffassung der Theologie Luthers in der Zeit von 1513—17 übrigens von der meinigen sehr abweicht.

1513 und 1546 keine Äußerung Luthers uns nötige, ein anderes Verständnis des Begriffs der justitia dei passiva bei ihm vorauszusetzen, als das oben charakterisierte vulgäre. Ist dem so? In einem Sinne kann und muß ich, wie im voraus bemerkt sein möge, Scheel zustimmen. Eine entgegengesetzte, das vulgäre Verständnis sachlich ausschließende Auffassung der justitia dei passiva findet man nicht. Aber das Tatsachenmaterial sieht doch wesentlich anders aus, als es bei Scheel den Anschein hat. Und meine allzu kurzgeschürzten, auf breitere Untersuchung sich nicht einlassenden Ausführungen von 1911 ertragen und bedürfen sehr wesentliche Ergänzungen.

Ein zweiter Abschnitt dieser Teil-Abhandlung soll nun zeigen, daß die Unterscheidung einer significatio activa und passiva biblischer Begriffe (vgl. oben S. 356) bei Luther, zumal in der älteren Zeit, häufig anzutreffen ist.

Die Begriffe „aktiv" und „passiv" hat Luther natürlich auch in ihrer noch gegenwärtig alltäglichen Anwendung auf aktive und passive Verbalformen gebraucht [1]). Er verwendet das Begriffspaar begreiflicherweise auch da, wo er ein tätiges Verhalten und ein leidentliches, einen Zustand der Aktivität und der Passivität, unterscheiden will. So z. B. in Verbindung mit dem Substantiv vita [2]). Und daß uns der Begriff vita activa bei ihm, katholischen Traditionen gemäß, auch im Gegensatz zur vita contemplativa [3]) oder speculativa [4]) begegnet,

---

1) So bemerkt er in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 zu dem „ut annuntiarent" des Vulgata-Textes von Psalm 101, 22 (102, 22 unserer Zählung): Hebr., Graec., Rom. habent passive „annuntietur" (WA IV, 145, 22). Weitere Beispiele: WA IV, 172, 15; Ficker I, 2, S. 65, 22; WA 40 I, 348, 7. 22f. 2) So z. B. in der Erklärung von Psalm 97 (98), 5 (psallite domino ... in cithara et voce psalmi), wo er das „voce psalmi" auf die opera virtutis in vita activa, das „in cithara" auf die opera infirmitatis in vita passiva bezieht, quia illa (die opera virtutis) ex spiritu agimus desursum, ista ex carne patimur ab infra (WA IV, 123, 1—3; vgl. 186, 23: vita activa). Ebenso oper. in psalm., WA V, 165, 33—36. 3) z. B. WA IV, 319, 8—10; vgl. III, 349, 33—35; 397, 32f. 4) z. B. in Gal. (1531 bzw. 1535), WA 40 I, 447, 2—5. 24f.

ist selbstverständlich. Eine dem Begriff der vita passiva entsprechende Verwendung des Adjektivs passivus oder des Adverbs passive zur Bezeichnung eines aller Aktivität entgegengesetzten, rein leidentlichen Zustandes liegt auch in manchen anderen Äußerungen Luthers zweifellos vor. So sagt er unter Einfluß der deutschen Mystik in den Römerbrief-Scholien: capaces tunc sumus operum et consiliorum ejus, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt et efficimur pure passivi respectu dei, tam quoad interiores quam exteriores actus [1]), und: ad primam gratiam sicut et ad gloriam semper nos habemus passive sicut mulier ad conceptum [2]). An anderen Stellen ist nicht zweifellos, ob nur an Aktivität und Passivität gedacht ist, oder ob andere Vorstellungen mit hineinspielen. Und sehr häufig ist bei Luther in seiner älteren Zeit die jedenfalls andersartige Verwendung der Begriffe „aktiv" und „passiv", die uns oben (S. 356) in Luthers Beurteilung der Wortverbindung „fractio famis" bereits entgegentrat, d. h. die Benutzung der Termini zur Bezeichnung des „aktiven" oder „passiven" Sinnes eines Begriffs, der grammatisch als Verbindung eines Substantivs mit einem, sei es ausdrücklich genannten, sei es zu ergänzenden, Genetiv eines anderen Substantivs oder eines Pronomens sich darstellt. Die beiden letzteren Fälle der Anwendung des Begriffspaars „aktiv" und „passiv", d. h. diejenigen vielleicht nicht eindeutiger Verwendung und die bei genetivischen Substantiv-Verbindungen, bedürfen einer genaueren Untersuchung. Das erste, was da nötig ist, ist eine Übersicht über das Tatsachenmaterial, soweit ich es beschaffen konnte.

Besonders viele Beispiele der eben gekennzeichneten Verwendung der Begriffe „aktiv" und „passiv" bietet die Psalmen-Vorlesung von 1513—15:

1. Ideo non resurgent impii in judicio (Psalm 1, 5). non dixit „in die judicii", sed „in judicio". judicium autem nunc est mundi. ... est autem multiplex judicium:

1) Ficker I, 2, S. 203, 8—11. 2) Ebenda S. 206, 10f.; vgl. Z. 13f.: oportet, quod <anima> neque oret neque operetur, sed solum patiatur.

1. primo passivum, quo a domino judicamur. ... 2. secundo ⟨activum [1]⟩, quo nos ipsos judicamus [2]).

2. Per „desertum“ (Pſalm 62, 3 [3])) intelligitur contemptus in hoc mundo active et passive, quia mundus contemnit sanctos et non honorat, sed nec ipsi hoc quaerunt, immo contemnunt [4]).

3. Conspectus dei hic (Pſalm 95, 6) ut et infra ps. 99 [5]) potius passive quam active accipitur, i. e. quo deus conspicitur [6]).

4. „Secreto“ (Pſalm 100, 5: detrahentem secreto proximo suo persequebar), i. e. „absconditо“ active et passive, sive illo absente dicitur, ⟨sive [7]⟩ quod malum sub specie boni occultat et ostendit [8]).

5. Pſalm 108, 18 (Gloſſe): Et dilexit (voluit) maledictionem (dicens: sanguis ejus super nos etc., vel active ut malediceret) et veniet ei (passive); et noluit benedictionem (gratiam et salutem Christi, vel active) et elongabit (passive) ab eo (quia ad gentes transivit) et induit (passive, spiritualiter in animabus) maledictionem (quibus maledicunt Christum ...) sicut vestimentum (quia sunt involuti sunt totaliter et implicati illis [9]).

6. Pſalm 108, 19 (Gloſſe): Fiat ei (passive) sicut vestimentum, quo operitur (maledictio activa sit ejus vera maledictio passiva et sic malum redeat in caput ejus). [10])

7. Quod autem dicit „sermonibus odii“ (Pſalm 108, 3) potest active et passive intelligi, i. e. quod sermones isti ex

1) Vgl. oben S. 368. 2) WA III, 24, 21 f. 29 f. 33 f. 3) Vulgata-Zählung, wie ſtets im Folgenden. 4) WA III, 360, 4 f. Die Welt verachtet die sancti (active) und wird von ihnen verachtet (passive). 5) Zu Pſalm 99 ſind die Scholien nicht erhalten. In der Gloſſe fügt Luther bei Vers 2 dem „in conspectu ejus“ ein „ubi videtur deus“ hinzu (WA IV, 127, 3). 6) WA IV, 108, 21 f.; vgl. 112, 6 f. 7) Im Manuſkript iſt eine kleine Lücke. Der Herausgeber hat m. E. irrig „eo“ ergänzt. 8) WA IV, 137, 12—13. Der proximus iſt entweder wirklich, active, nicht ſehend, weil abweſend, oder er wird „nicht ſehend“ gemacht (passive). 9) WA IV, 219, 21—27. 10) WA IV, 220, 1—3.

odio eorum procedunt, nam ... qui odit, vituperat oditum; passive, i. e. quod per istos sermones eum faciat odibilem coram aliis [1]).

8. Pſalm 118, 22 (Gloſſe): Aufer a me (ecclesia tua) opprobrium (supple „activum“, ne aliis opprobrium inferam) et contemptum (ne alios contemnam sicut illi). — B⟨eatus⟩ Augustinus passive exponit, q⟨uod⟩ d⟨icit⟩: ostende superbis gloriam et dignitatem, ut sic ipsi quoque convertantur [2]). et sic „auferri ab ecclesia opprobrium“ est ab iis auferri, qui inferunt [3]).

9. Aufer a me opprobrium et contemptum, quia testimonia tua exquisivi (Pſalm 118, 22). quod potest multis modis intelligi. primo active, ut scilicet non reddat opprobrium opprobrio ..., secundo passive et hoc dupliciter: primo culpabiliter, i. e. ne sinas me ut illi in justitia tali opprobriosa coram te esse ..., sed iste sensus parum placet. tertio (= 2b) poenaliter ..., i. e. ut illi cessent me contemnere et exprobrari [4]).

10. Pſalm 148, 14b (Gloſſe): Hymnus (i. e. laus, qua laudabiles erunt, quo laudabuntur [5])) omnibus sanctis ejus. — licet hoc etiam de hymno seu laude activa sanctorum intelligi possit, tamen, quia satis de ea supra dixerat, aptius de passiva intelligitur ut infra „gloria haec est omnibus sanctis ejus“ (Pſalm 149, 9 [6])), et ps. 33 (3) „in domino laudabitur anima mea“ [7]). de activa autem ps. 117 (14): „fortitudo et laus mea dominus“ [8]).

---

1) WA IV, 223, 8—11. 2) Luther zitiert nicht, ſondern faßt Auguſtins Ausführungen (Migne 37, 1523f.) in freier Formulierung zuſammen. 3) WA IV, 283, 18f. und Z. 35—37. 4) WA IV, 316, 25—35. 5) Der Druck (WA IV, 459, 16) bietet „laudabunt“. Offenbar iſt da die Abkürzung für das „ur“ überſehen. 6) Die Gloſſe ſagt dort nur: gloria haec (i. e. decor et pulchritudo in spiritu, i. e. spiritualis) omnibus sanctis ejus (IV, 461, 5f). 7) Die Gloſſe ſagt hier (III, 185, 8f.): in domino (quia qui gloriatur, in domino glorietur, non in se ipso) laudabitur anima mea. 8) WA IV, 459, 15f. u. 30–34. Zu dem Verweis auf Pſalm 117, 14 ſei zitiert, was die Gloſſe dort (IV, 275, 14—16 u. 40f.) ſagt: dominus suscepit (conservando me in fide et

11. Crucifixio carnis ...[1]) vindicta ... quae active est ... verbum dei, passive autem effectus verbi dei ... ⟨etwa: qui consistit in⟩ mortificatione[2]).

12. Pſalm 1, 5 (Randbemerkung im quincuplex psalterium): in judicio: quo scilicet se deberent condemnare, in punitione eis inflicta — das würde „in punitione passiva“ ſein —, vel activa, i. e. ... carnem mortificando[3]).

13. In judicio (Pſalm 1, 5): judicio $\left\{\begin{matrix}\text{activo}\\\text{passivo}\end{matrix}\right\}$ ut supra[4]).

In den Gloſſen der Römerbrief-Vorleſung von 1515—16 iſt mir das Begriffspaar nur zweimal begegnet:

14. Stapulensis vult hoc (nämlich das „quis ergo nos separabit a caritate Christi“ in Röm. 8, 35) de caritate activa Christi intelligi et nequaquam de passiva[5]).

15. Praedicatio hic (nämlich bei dem „juxta evangelium meum et praedicationem Jesu Christi“ in Röm. 16, 25) passive accipitur, sc. quod Christus est praedicatus[6]).

Auch in den Scholien habe ich die Termini, abgeſehen von der ſchon oben (S. 370, Anm. 1) erwähnten Stelle, da ſie in ganz vulgärer Weiſe verwendet werden[7]), und dem zweimaligen Gebrauch von passivus, bzw. passive für „leidentlich“[8]), nur fünfmal angetroffen:

16. Justificatio illa dei passiva, qua a nobis justificatur, est ipsa justificatio nostri active a deo[9]).

---

gratia sua) me (in vitam aeternam, quia) fortitudo mea (in quo sum fortis, alioquin cecidissem) et laus mea (in quo solo sum laudabilis). — vel „laus mea“, i. e. quem laudem.

1) Die Punkte weiſen nicht auf Auslaſſungen meinerſeits. Sie finden ſich auch in der Ausgabe. Denn die Randgloſſe iſt teils abgeriſſen, teils verblaßt. 2) WA IV, 461, 26—28. 3) WA IV, 468, 1f. 4) WA IV, 470, 10f. Das „ut supra“ bezieht ſich auf die oben unter Nr. 12 abgedruckte Stelle. 5) Ficker I, 1, S. 80, 18f. Faber Stapulenſis bietet an den in Betracht kommenden Stellen (can. 74 u. 75 und Commentarius S. 89) den Terminus caritas activa nicht. Die Formulierung geht alſo auf Luther zurück. 6) Ficker I, 1, S. 142, 19. 7) Ficker I, 2, S. 65, 22. 8) Ebenda S. 203, 10 u. 206, 11; vgl. oben S. 371. 9) Ebenda S. 65, 7—9.

17. Et econtra judicatio dei passiva, qua judicatur ab incredulis, est ipsa damnatio sui ipsorum [1]).

18. Justificatio dei passiva et activa et fides seu credulitas in ipsum sunt idem [2]).

19. Est magna differentia (nämlich zwiſchen den hebräiſchen Wörtern, die mit fortitudo, vis, virtus überſetzt werden) ..., hebraice „gebura“ latine vis ... et propriissime virtus, ea sc., qua quis potens est active ad superandum. ... est et aliud nomen fortitudinis in Hebraeo, quod dicitur „ethan“ ..., quae est proprie passiva potentia, ut quae activam potentiam potest sustinere [3]).

20. A fide in deum justus quilibet efficitur, quia deum verificat, cui credit et confidit. a fide in proximum fidelis et verax et fidus dicitur, factus talis proximo, qualis ei deus. vocatur tamen etiam fides in proximum activa, qua credit proximo [4]).

Im kürzeren Galater-Kommentar (1519) iſt mir keine Stelle bekannt geworden, in der das Begriffspaar ſich findet. Dagegen habe ich in den Operationes in psalmos von 1519—21 fünf [5]) Fälle ſeiner Verwendung gefunden:

21. Nihil ergo refert, sive lumen vultus dei (Pſalm 4, 7: signatum est super nos lumen vultus tui) intelligatur active, quo nos ipse praesentia sua illuminat, fidem accendens, sive passive ipsum lumen fidei, quo nos cum fiducia vultum et praesentiam ejus sentimus et credimus [6]).

22 (und 23). Relationes, quas theologi habent usitissimas: generatio activa, generatio passiva (22),

(23) spiratio activa, spiratio passiva ... constituunt (ut sic dicam) deum trinum et unum [7]).

24. Dupliciter potes dominum intelligere sanctum esse cum sanctis, active et passive, quod et ab eis sanctificatur et eos rursum sanctificat [8]).

---

1) Fider I, 2, S. 65, 11 f. 2) Ebenda S. 66, 4 f. 3) Ebenda S. 228, 25—27 u. 229, 10—12. 4) Ebenda S. 331, 20—23. 5) Die durchaus eindeutige gloriatio activa (WA V, 587, 34) mitzuzählen, erſchien unnötig. 6) WA V, 118, 17—19. 7) WA V, 185, 38 ff. 8) WA V, 523, 12 f.

25. Testimonium (sc. domini, Pſalm 8 [19], 8) fidele, quia, etsi sit absentis et nusquam apparentis, non tamen fallit aut decipit. ... sic enim fides fidele credit esse testimonium dei. ... neque hoc modo solum fidele est passive, verum et fideles facit active, ut ii, qui fidem habent, non segnius faciant absentes, quam si praesentes essent ei, cujus est testimonium [1]).

Mehrere wichtige Beiſpiele für die Anwendung der Begriffe „aktiv“ und „paſſiv“ findet man noch im größeren Galater-Kommentar (1535), bzw. in den ihm zugrundeliegenden Rörerſchen Vorleſungs-Nachſchriften von 1531, an die ich hier mich halte:

26. Christiana justitia est mere contraria (nämlich der justitia, quam nos facimus), passiva, quam tantum recipimus, ubi nihil operamur, sed patimur alium operari in nobis, scilicet deum [2]).

27. Passiva justitia apprehendenda ... activa justitia ex oculis removenda. jam tempus recipiendi alteram justitiam, quae est passiva, quae non patitur opera [3]).

28. Sic dicit justitia passiva: sum quidem peccator secundum hanc vitam et ejus justitiam ..., sed secundum Christum ... nescio quicquam de ... peccato et propter hanc justitiam passivam tandem in morte sequetur justitia carnis [4]).

29. Si aberraverit ⟨quis⟩ a justitia passiva, oportet ruat in activam [5]).

30. Christiana sanctitas est passiva, non activa [6]).

31. Tu es sanctus, civitas (Vitteberga) ⟨est⟩ sancta, scilicet sanctitate passiva, quia habes res. sanctitas est vocatio ministerii, verbum, baptismum, sacramentum, nomen Christi [7]).

32. Judaei constructionem habent genitivi, tam ut accipiatur active quam passive, ut „fides Christi“, qua credi-

1) WA V, 555, 16—24. 2) WA 40 I, S. 41, 3—5 u. S. 40, 13 (vgl. ebenda S. 407, 1 f.: sed ⟨si⟩ facio me activum et me parare ⟨volo⟩ per opera — das iſt invadere regnum et majestatem dei). Die parallele Stelle des Kommentars iſt oben S. 357 f. abgedruckt. 3) WA 40, I, S. 42, 6 u. 45, 3 f. 4) Ebenda S. 48, 1—4. 5) Ebenda S. 48, 12 f. 6) Ebenda S. 70, 1 f. 7) Ebenda Z. 3—5.

tur Christus passive. latine accipitur active; hoc facit obscuram sententiam [1]).

33. gloria dei obscura constructio: qua gloriatur in se, active, vel, qua glorior in deo, passive. nos plerumque passive accipimus [2]).

34. sic hic „evangelium dei“ vocatur active, quia solus deus dat et mittit ad gentes, evangelium gentium, passive, quia gentes recipiunt, vel ad eas missum [3]).

35. Nostrum cognoscere est potius cognosci, quia nostrum cognoscere est nasci, ut etiam Paulus dicat contra opera. dedit verbum in corde (corda?) et fecit ex eo nasci, ut sit merum passivum [4]). Im Kommentar: Et revera nostrum cognoscere est magis passivum quam activum, hoc est: est potius cognosci quam cognoscere [5]).

Dieſen ſyſtematiſcher Durchſuchung der betreffenden Schriften entſtammenden Stellen ſeien folgende gelegentlich notierte angereiht:

36. Credidi, sine ... opera activa, sed tantum passiva voluntate ... provincialium ... ibidem (nämlich in Magdeburg) relictum studium [6]).

37. Non siquidem fides propter opera, sed opera propter fidem fiunt. nec fides expectat opera, ut justificet per ea, sed opera expectant fidem, ut justificentur per eam, ut fides sit activa justitia operum, et opera sint passiva justitia fidei [7]).

38. Der Teufel will nur activam justitiam in uns haben, ſo haben wir allein passivam ..., passivam will er uns nicht laſſen. So hab ich in der activa verloren, ...; sed, wenn man ihn abweiſt und ſagt: hic est crucifixus ille pro peccatoribus, kennſt du den auch? in hujus justitia vivo uſw. [8]).

---

1) WA 40 I, S. 185, 3—5. 2) Fortſetzung von 32 (Z. 5—7). 3) Fortſetzung von 33 (Z. 7—9). 4) WA 40 I, S. 610, 2—4. 5) Ebenda Z. 15—17. 6) An Lang, 20. Auguſt 1516, Enders I, 49, 27. 7) De loco justificationis (1530), WA 30 II, 659, 32—35 (vgl. 662, 26: requirit deus fidem foris confiteri, hoc fit operibus; 663, 5: opera fidei signa sunt; 669, 15: opera esse signa et fructus fidei). 8) WA Tiſchreden Nr. 141 u. 1263 (Tiſchreden I, 63, 29 ff. u. II, 15, 18 ff.).

Die oben S. 356 f. abgedruckte Stelle der Geneſis-Vorleſung bietet folgende Beiſpiele:

39. fractio famis: passive, non quod ⟨fames⟩ frangit, sed quod frangitur,

40. gloria dei, ohne Erläuterung,

41. [justitia dei, opus dei,] virtus dei, ohne weitere Erläuterung.

42. justitia dei, paſſiv verſtanden: die justitia dei, qua ego justificor divina misericordia,

43. fides dei: nicht die, qua ipse credit aut qua servat promissa, ſondern accipienda pro dono dei in me, quo ego credo in deum,

44. opus dei: non quod ipse patitur, sed quod operatur in me,

45. justitia dei: passiva, qua ego justificor.

46. Die oben S. 355 abgedruckte Tiſchrede bietet den Begriff der caritas dei: significat passive „quasi (oder qua) diligimur a deo“.

Die Vorrede von 1545 endlich (oben S. 353 f.) ſtellt die Möglichkeit aktiven und paſſiven Verſtändniſſes feſt bei:

47. „justitia dei“: passiva, qua nos deus misericors justificat per fidem,

48. opus dei: zu verſtehen im Sinne des opus, quod operatur ⟨deus⟩ in nobis,

49. virtus dei: zu verſtehen als diejenige, qua nos potentes facit,

50. sapientia dei: zu verſtehen als die, qua nos sapientes facit,

51. fortitudo dei, ohne Erläuterung,

52. salus dei, ohne Erläuterung,

53. gloria dei, ohne Erläuterung.

Bei Förſtemann-Bindſeil nach Auriſabers Ausgabe (WA Tiſchreden I, 66, 40 ff.): Der Teufel will nur activam justitiam in uns haben, eine ſolche Gerechtigkeit, die wir ſelbſt tun; ſo haben wir nur passivam, eine fremde Gerechtigkeit, die uns geſchenkt wird, uſw.

Überſieht man dieſe Stellen, ſo wird ein Vierfaches ſich als zweifellos ergeben: 1) daß ſie nicht alle über einen Leiſten zu ſchlagen ſind, 2) daß in mehreren Fällen (z. B. bei Nr. 39) lediglich die Wortverbindung vorliegt, die wir als Verbindung eines Subſtantivs mit einem anderen im Genetivus objectivus charakteriſieren, 3) daß jedenfalls bei einzelnen Beiſpielen (ſo bei 36: voluntas passiva) auch hier (vgl. oben S. 370 f.) das „passivus" lediglich auf einen aller Aktivität entgegengeſetzten leidentlichen Zuſtand hinweiſt, 4) daß aber Beiſpiele übrigbleiben, die weder ſo, noch ſo erklärt werden können, ja auf den erſten Blick recht undurchſichtig ſind.

Wie kann man da weiterkommen? Mich hat zunächſt eine Frage weitergeführt, die ſich mir aufdrängte. Iſt Luther in der Anwendung der Begriffe „aktiv" und „paſſiv" auf die verſchiedenen Wortverbindungen wenigſtens innerhalb des Bereiches derſelben Deutungsart oder gegenüber denſelben Wortverbindungen ſich gleichgeblieben? Der gegenteilige Schein entſteht, wenn man eine noch nicht mit angeführte Stelle der Operationes in psalmos über die gloria dei heranzieht, in der die Begriffe gloria activa und passiva zwar nicht erwähnt ſind, aber, wie man im Hinblick auf die aus denſelben Operationes in psalmos ſtammende Stelle über den duplex intellectus der sanctitas dei (oben Nr. 24) anzunehmen geneigt ſein wird, mitgedacht zu ſein ſcheinen:

54. Ex quibus colligitur [1]), gloriam dei esse duplicem: eam, qua nos in ipso gloriamur pura conscientia per misericordiam ejus gratuitam donata, et eam, qua ipse in nobis et a nobis glorificatur [2]).

Hier iſt, wie das „glorificatur" zeigt, die zweite gloria dei jedenfalls die passiva. Aber auch die erſtere müßte nach Nr. 33 die passiva ſein! Hat Luther hier, anders als in Nr. 33, die erſtere gloria dei als die activa angeſehen, weil wir da aktiv ſind, gleichwie in Nr. 49 und 50 die virtus dei und

1) Vorangeht ein Hinweis auf Pſalm 50 (51), 6 und der Satz: ita nihil in nobis est, unde gloriemur, sed omnia abundant, ut confundamur; est autem in deo unde gloriemur, et nihil unde confundamur. 2) WA V, 543, 4—7.

die sapientia dei in der significatio passiva dahin gedeutet zu sein scheinen, daß wir passiv uns verhalten, wenn Gott uns stark und weise macht? Dann läge in Nr. 54 und in Nr. 33 eine verschiedenartige Anwendung der Begriffe „aktiv" und „passiv" vor. Doch dem ist nicht so. Das lehrt eine zweite von der gloria dei handelnde Stelle derselben Operationes in psalmos, die ich auch noch den oben gezählten anreihe. Zu Psalm 3, 4 (Tu, domine, es gloria mea) bemerkt hier Luther:

55. Clarum autem est, gloriam hoc loco accipi pro gloriatione seu pro re ipsa, in qua gloriatur .... ita II Cor. 10: „qui gloriatur, in domino glorietur". Quodsi cui rigidior grammatica placet, quod „cabod" hoc loco proprie δόξαν graece significet, quod latine reddi solet „gloria", ideoque aliud esse quam gloriationem, quae graecis καύχημα dici putatur ..., nec sic absurde intelligitur deus esse gloria justi viri ..., quia deus glorificatur, honoratur, laudatur, celebratur in sanctis suis, quos liberavit. rursus et ipsi glorificantur, quos tanto beneficio deus dignatus est, dum confitentur de se, non suis, sed dei viribus sese fuisse adjutos. verum apud me differentia modica est in his duobus nominibus, praesertim hoc loco, nisi quod gloria extra personam passi aliorum de ipso significat opinionem bonam et nomen celebre, gloriatio vero ipsius personae proprium affectum et fiduciam in deo. sequatur quisque quod voluerit. in spiritu enim et coram deo nec gloria sine gloriatione, nec gloriatio sine gloria haberi potest. ut enim glorieris et feliciter superbias in deo, oportet opinionem tui apud deum esse bonam atque id vel sentire vel firmiter credere. et ita deus gloria tua vel cognita vel credita facit te gaudere et in deo gloriari [1]).

Diese Stelle hat freilich ihre besonderen Schwierigkeiten, weil die gloria dei (das „deus glorificatur in sanctis suis") und die gloria sanctorum coram deo (das „ipsi glorificantur", ihre „bona opinio apud deum") — also die gloria passiva dei und

1) WA V, 83, 1f. u. 14—31.

die gloria passiva sanctorum — hier ineinander geflochten sind. Aber eben diese Schwierigkeiten führen, wenn man sie auflöst, zu wertvollen Erkenntnissen. — Klar und sachlich verständlich ist zunächst, daß die gloria passiva dei, d. i. das deus glorificatur in sanctis suis, mit dem gloriari in deo der sancti zusammenfällt. Daraus ergibt sich, daß in der oben unter Nr. 54 angeführten Stelle über die duplex gloria dei überhaupt nicht von der gloria activa oder formalis dei, qua gloriatur in se (Nr. 33), die Rede ist, sondern von einem Doppelten, das von der gloria passiva dei ausgesagt werden kann. Das ist ein wichtiges Resultat. Es zeigt, daß Nr. 54 und 33 völlig in Harmonie miteinander sind. Eine zweite, noch wichtigere, weil weiterführende, Erkenntnis ergibt sich dann daraus, daß die gloria passiva dei, (das „deus glorificatur“,) in Nr. 55 als ein glorificari in sanctis suis, in Nr. 54 als ein glorificari in nobis et a nobis bezeichnet ist. Schon das weist nämlich darauf hin, daß die gloria passiva [dei] als die gloria objectiva im Sinne des durch die Termini formaliter und objective gekennzeichneten Begriffsschemas gedacht ist. Es wird das aber in Nr. 55 auch geradezu gesagt. Denn inbezug auf die gloria passiva [sanctorum] heißt es ganz ausdrücklich: gloria extra personam passi aliorum de ipso (nämlich den passus) significat opinionem bonam et nomen celebre. Zugleich ersieht man, daß diese gloria objectiva auch „externa“ genannt werden kann. Die gloria passiva ist also, im Gegensatz zu der in dem gloriari in se (Nr. 33) bestehenden gloria activa oder interna (oder nach dem Schema: formalis), die in dem glorificari in aliis oder ab aliis bestehende gloria externa oder objectiva. — Zu einer dritten wertvollen Erkenntnis führt die Erörterung der eingangs dieser Besprechung von Nr. 55 bereits hervorgehobenen Schwierigkeit. Wie erklärt sich, daß die gloria passiva dei (das deus glorificatur) sachlich gleichgesetzt wird mit der gloria passiva sanctorum? Nr. 55 selbst gibt darüber nur die lediglich die Tatsache konstatierende Auskunft: rursus ipsi glorificantur, quos tanto beneficio deus dignatus est. Aber eine dritte Stelle der Operationes in psalmos hebt die Schwierigkeit völlig In der Erklärung der

für Luthers Theologie überhaupt sehr wichtigen Verse des 17. (bzw. 18.) Psalms: cum sancto sanctus eris et cum viro innocente innocens eris et cum electo electus eris et cum perverso perverteris (Psalm 18, 26 f.) faßt Luther schließlich seine Erörterungen in den Satz zusammen:

Qualis habetur deus, talia et in habente operatur [1]).

Das ist eine prägnante Formulierung für einen von Luther oft vertretenen Gedanken, der noch mehrfach uns begegnen und uns wichtig werden wird. Hier vermittelt er uns die Erkenntnis, daß und inwiefern die gloria passiva oder objectiva dei zugleich eine effectiva ist, d. h. eine glorificatio dessen wirkt, von dem Gott geehrt wird. Luther konnte, unsere glorificatio passiva ex deo, unsere gloria passiva coram deo, unsere glorificatio dei activa und die glorificatio dei passiva in nobis et a nobis, d. i. die gloria passiva dei, zusammenfassend, in den Römerbrief-Scholien sagen: dicitur itaque „gloria dei", ... quae ex deo nobis datur et qua coram eo gloriari possumus et in eo et de eo [2]).

Daß die virtus dei passiva (oben Nr. 49), die sapientia dei passiva (oben Nr. 50) und die justitia dei passiva (oben Nr. 42. 45. 47) analog verstanden werden können, ist offenbar. Ob sie auch so verstanden werden müssen, — diese und manche andere gegenüber den oben aufgeführten Beispielen der significatio passiva sich erhebende Frage wird mit Sicherheit erst dann beantwortet werden können, wenn in einem dritten Abschnitt (vgl. oben S. 370) untersucht ist, welche Bedeutung das in Nr. 55, wie wir sahen, den Sinn der significatio passiva bestimmende, durch die Termini formaliter (intrinsece, in se) und objective (extrinsece, in aliis) gekennzeichnete Begriffsschema für Luthers Denken, zumal in der älteren Zeit, gehabt hat. Ich nenne dies Schema in der nun anzustellenden Untersuchung der Kürze halber das „Objektivationsschema".

In der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 findet sich eine längere Ausführung, in der mehrere für dies Schema wichtige

1) WA V, 521, 7 f. 2) Ficker I, 2, S. 97, 13 f.

Termini — effective, objective vel occasionaliter, formaliter — zur Anwendung kommen [1]). Sie bezieht sich noch dazu auf die schon oben (S. 382) als für Luthers Theologie sehr wichtig bezeichneten Verse des 17. Psalms (18, 26 f.). Aber leider ist das Manuskript hier verblichen, und die Seidemann-Kawerau'schen [2]) Lesungen erscheinen mir an einigen Stellen verdächtig [3]). Es würde jedoch zu viel Raum einnehmen, wenn ich die daraus sich ergebenden Schwierigkeiten erörtern wollte. Eine ersprießliche Erörterung würde auch Einsicht in die Handschrift erfordern; diese aber mußte ich mir versagen, weil ich eine Versendung des wertvollen Manuskriptes in dieser Kriegszeit nicht erbitten konnte. Es hängt auch an der Stelle hier nicht viel. Denn für meinen Zweck genügt es, daß sie die Bekanntschaft Luthers mit dem Objektivationsschema beweist [4]). Hinsichtlich der dem „formaliter" und „objective" gleichwertigen Begriffe „intrinsecus" und „extrinsecus" bezeugt das eine andere Stelle: est autem Christi duplex magnitudo, prima intrinseca, eadem cum patre et spiritu sancto, altera extrinseca, quia magnum regnum ... habet, sicut rex terrae magnus dicitur, qui late regnat [5]). — Nicht minder beweisend ist der Umstand, daß die Psalmen-Vorlesung viele Ausführungen bietet,

1) WA III, 126, 10 bis 127, 27. 2) Kawerau ist der Herausgeber der Psalmen-Vorlesung in WA III u. IV; in Seidemanns editio princeps der Scholien (Dr. Martin Luthers erste und älteste Vorlesungen über die Psalmen ..., herausg. von J. K. Seidemann, 2 Bde., Dresden 1876) findet sich der hier in Rede stehende Abschnitt: I, 94—96. 3) Das „immo et formaliter" (WA III, 126, 29) ist mir hier unverständlich, und statt des „quando sunt causa" vermute ich ein „quando est causa". 4) Ebenso sehe ich ab von einer Erörterung der Stelle WA III, 463, 26—33: evangelium impletum est judicium et justitia ... alioquin si pro solo verbo evangelii accipitur, tunc tantummodo est sic judicium et justitia, quod ostendit, quae sint damnanda et eligenda. hoc est, ut nostro more loquar: evangelium est realiter et formaliter judicium et justitia, quando sic opere vivitur, sicut ipsum nos docet. est autem ostensive et doctrinaliter judicium et justitia, quando docet sic vivendum. Denn diese Stelle hat mit dem Objektivationsschema direkt nichts zu tun, und die indirekten Zusammenhänge aufzuweisen, wäre zeitraubend und hier überflüssig. 5) WA IV, 449, 25—27.

die nach dem Objektivationsschema gemacht sind, obgleich die Termini „formaliter“ und „objective“ oder „intrinsece“ und „extrinsece“ in ihnen nicht vorkommen. Nur einige wenige seien angeführt: peccatum in se, quam magnum sit, non dicit ⟨scriptura⟩, nec nos cognoscimus. ideo loquitur de eo secundum nostram cognitionem et sic peccatum, scilicet cognitum et confessum, magnificat [1]); exaltabitur deus, i. e. cognoscetur, quod sit deus verus [2]); quamdiu non cognoscitur aliquid esse factum, nondum ei vel apud eum factum est, fit autem apud eum, quando cognoscitur factum esse [3]); „omnes gentes magnificabunt eum“: magnum esse agnoscent, se autem parvificabunt [4]); magnum est nomen dei ubicunque est, et ubique est. sed non dicitur magnum, nisi ubi cognoscitur esse magnum, scilicet intellectu et affectu colente ipsum et magnificante. quare idem est nomen esse magnum quod magnam habere notitiam de eo [5]); „sanctum et terribile nomen ejus“ (Psalm 110, 9): sanctum, quia sanctificandum ut in „pater noster“: sanctificetur nomen tuum [6]); „ut notam faciant filiis hominum potentiam tuam“ (Psalm 144, 12): qua tu potens es in illis [7]).

Daß das Objektivationsschema für Luther in den Jahren 1513—15 von Bedeutung war, ist somit zweifellos. Von der Größe dieser Bedeutung zeugt die prinzipielle Schärfe, mit der Luther betont, daß die hl. Schrift nur im Sinne dieses Schemas „objektive“ Aussagen uns übermittele und gestatte: sic substantia proprie magis est qualitas — die qualitates galten der Scholastik als notae rerum in anima acceptae — vel extrinsecum, quam ipsa essentia rei, quia scriptura nihil curat quidditates rerum — die quidditas ist die ipsa essentia rei —, sed quali-

1) WA III, 191, 18—20. 2) Ebenda S. 364, 15f.; vgl. S. 365, 19: in tali exaltatur deus. 3) Ebenda S. 435, 37—39. 4) Ebenda S. 461, 5. 5) Ebenda S. 523, 33 bis 524, 1. 6) WA IV, 246, 23f. Noch die Erklärung der 1. Bitte im Kleinen Katechismus läßt das Objektivationsschema durchscheinen: „Gottes Name ist zwar an ihm selbst heilig, aber wir bitten in diesem Gebet, daß er auch bei uns geheiligt werde. 7) Ebenda S. 451, 1f.

tates tantum [1]), und: ut saepe dixi, mos est scripturae loqui et apparere ad modum eorum, quibus fit [2]); und: facies rerum est omnia in omnibus, sicut verbum dei his, qui timent, est terribile, qui ardent, est ignis ..., et omnino qualis tu es in dispositione, tale est tibi [3]).

In diesem „qualis tu es in dispositione, tale est tibi ⟨verbum⟩", das nach dem Obigen [4]) auch in ein „qualis tu es in dispositione, talis est tibi deus" umgewandelt werden könnte, klingt schon in der Psalmen-Vorlesung die allgemeine Sentenz der Operationes in psalmos an: „qualis habetur deus, talia et in habente operatur" (oben S. 382). Und im Einzelfalle zeigt sich auch in ihr der Zusammenhang des „objective" mit dem „effective" deutlich: qui sese judicat et confitetur peccatum, deum justificat et verificat, quia dicit id de se, quod deus dicit de eo. et ita jam conformis deo est et verax et justus sicut deus, cum quo concordat [5]). Dieser Zusammenhang hat aber hier noch einen dem Monergismus des spätern Luther fremden synergistischen Schein: qualia quisque diligit, talis fit [6]), und: qualis unus-

1) WA III, 419, 36—38. Für die logischen Traditionen der Scholastik, die diese Stelle und das ganze Objektivationsschema voraussetzt, vgl. die von Prantl, Geschichte der Logik usw. III, S. 94, Anm. 379 angeführte Stelle aus der Logica des Albertus Magnus: et hoc est, quod dixerunt antiqui, triplices esse formas, ante rem scilicet, quae sunt formae secundum se acceptae, principia rerum existentes, et in re sive cum re ipsa, quae sunt formae existentes in ipsis .... sunt etiam formae post rem, quae sunt formae per abstractionem intellectus ab individuantibus separatae .... et primae quidem substantialia rerum principia sunt, secundae autem rerum substantiae, tertiae autem accidentia et qualitates, quae notae rerum in anima acceptae vocantur et dispositiones vel habitus (log. I, de praedicabilibus, 1, 3, opera, Lyon 1651, I, 15b). 2) Ebenda S. 435, 39 bis 436, 1. Die oben S. 384 f. und S. 385 Anm. 1 zitierten Worte sind eine erläuternde Randglosse zu diesem allgemeinen Satze. 3) WA IV, 511, 11—13; vgl. Z. 21: loquitur scriptura de deo ad modum, quo nos ad eum sumus, und III, 191, 15—17: sicut apparitiones olim fiebant ad dispositionem eorum, quibus fiebant, ..., ita et scriptura loquitur et apparet ad modum, quo sumus dispositi (vgl. oben Anm. 1 a. Ende). 4) Vgl. Anm. 3 und S. 386 bei Anm. 1. 5) WA III, 289, 33—35; vgl. an Spalatin, 15. Februar 1518, Enders I, 154, 40—43. 6) WA III, 66, 39.

quisque est, talis est ei deus [1]). Aber man ſieht, wenn ich ſo ſagen darf, trotz der Forderung einer praeparatio oder dispositio [2]) und trotz der Anerkennung des „facienti quod in se est, deus infallibiliter dat gratiam“ [3]) den Monergismus heranziehen, denn auch das esse in dispositione iſt Gottes Werk: nullus deum et dona ejus magnificare potest, nisi magnificatus primum sit donis dei [4]) und: conspectus dei passivus, unde oritur confessio et pulchritudo, primum fit ex conspectu ejus activo. quia enim nos conspicit, ideo conspici se facit a nobis [5]); das converti iſt impossibile ex nobis, nisi petamus a deo converti [6]).

In der Römerbrief-Vorleſung begegnet man nicht nur mehrfach je einem der beiden Begriffe des für das Objektivationsſchema charakteriſtiſchen Begriffspaares: [justitia] interna et formalis [7]); formaliter in se ipso [8]); [veritas] intrinseca [9]); extrinsece [10]); extrinsece ... opinione et ... aestimatione [11]); in illis et ab illis [12]); in objecto: ab extra, extrinsecus [13]). Es finden ſich auch die Begriffspaare. Die Sätze, in denen das der Fall iſt, ganz zu zitieren, wird zweckmäßig ſein:

Licet sit ⟨deus⟩ in se justus et verax, tamen non in nobis, donec confessi dicamus: „Tibi soli peccavi etc.“ tunc enim agnoscitur solus justus, et ita in nobis quoque fit justus [14]).

Patet, quod ista justificatio ac judicatio dei est extrinseca deo et verbo ejus, sc. in hominibus, nam intrinsece tam deus quam sermones sui justi sunt et veri [15]).

Sicut solus deus verax et justus et potens in se ipso vult etiam extra se, i. e. in nobis, esse talis, ... ita etc. [16]).

---

1) WA IV, 483, 7. 2) Ebenda S. 261, 27—35. 3) Ebenda S. 262, 4. 4) Ebenda S. 172, 20f. 5) Ebenda S. 112, 5—8. 6) Ebenda S. 7, 29f. 7) Ficker I, 2, S. 59, 17; 60, 8. 8) Ebenda S. 12, 15. 9) Ebenda S. 66, 22. 10) Ebenda S. 125, 10. 11) Ebenda S. 200, 23. 24. 12) Ebenda S. 56, 18. 13) Ebenda S. 72, 6. 9. 10. 11. Für ſich allein findet ſich das objectivus auch I, 2, S. 63, 21: veritas objectiva, und 9, 18: materia seu objectum evangelii seu (ut alii) subjectum. Doch handelt es ſich an dieſen Stellen nicht um den Terminus des Objektivationsſchemas. 14) Ebenda S. 54, 14—17. 15) Ebenda S. 64, 30—32. 16) Ebenda S. 67, 16f.

Ista nomina „bona“, „beneplacens“, „perfecta“ (Röm. 12, 2) non dicuntur formaliter de voluntate dei, sed objective, quia non per nostram probationem talis fit voluntas dei, sed cognoscitur esse talis; fit ergo bona nobis, i. e. agnoscitur esse bona [1]).

In wie weitgehendem Maße die Ausführungen Luthers in der Römerbrief-Vorlesung oft auch da, wo von den Terminis des Objektivationsschemas keiner oder nur ein unscheinbarer (in se oder apud nos u. dgl.) vorkommt, von diesem Schema bestimmt sind, will ich hier nicht weiter ausführen. Jeder Leser, der in das Schema sich ernstlich hineingedacht hat, findet leicht Beispiele genug dafür, zumal auf Seite 49—72 der Scholien.

Auf eins aber muß noch hingewiesen werden. Darauf nämlich, daß das „objective“ auch hier, wie in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 (vgl. oben S. 385 f.), sich mit dem „effective“ verbindet. Sehr deutlich und in einer Weise, die weit hinausgreift über die Einzelwahrheit, die besprochen wird, tritt das nach einem Hinweis auf 1 Kor. 3, 18 („qui sapiens est in vobis, stultus fiat, ut sit sapiens“) hervor: ita de ceteris omnibus bonis. ecce haec sunt bona, quae nobis optare debemus.

---

1) Ficker I, 2, S. 274, 9—12. — Das Begriffspaar „formaliter — objective“ findet sich auch in der Glosse (I, 1, S. 101, 15—18). Da die Stelle Erläuterungen fordert, zitiere ich sie hier in der Anmerkung: hunc spiritum (nämlich den Röm. 11, 8 erwähnten spiritus compunctionis) dat deus, quando facit eos (nämlich die increduli) excitari ad indignationem per hoc, quod (oder quia) facit, quod illi nolunt, et destruit, quod illi volunt. et sic objective (d. h. nach ihrem Urteil) dat eis spiritum invidiae, non effective seu — dies setzt die Begriffe nicht in sich, sondern nur im Regiertwerden gleich — formaliter. — Die schon oben S. 360, Anm. 1 erwähnte Stelle der Scholien (Ficker I, 2, S. 98, 20—29), in der gleichfalls das Begriffspaar intrinsece et formaliter und extrinsece sich findet, ist oben unberücksichtigt geblieben und soll auch hier nicht besprochen werden, weil sie dadurch eine singuläre Farbe erhält, daß bei dem Gesetze, um dessen Aufrichtung (Röm. 3, 31) es in der Stelle sich handelt, das „Objektivwerden“ bei den Frommen mit dem „Befolgtwerden“ sich verbindet, daher das extrinsece statui ein „extrinsece et exemplariter statui“ wird. Das ist durchaus im Einklang mit dem Objektivationsschema; doch würde es zu weit führen, wenn ich das sorgfältig nachweisen wollte.

. . . sic enim sumus conformes deo, qui in nobis nihil boni reputat aut agnoscit. ac per hoc jam boni sumus, dum non nisi bonum dei agnoscimus [1]). Hier ist, wie in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15, das Effektivwerden an das Objektivwerden angeknüpft und aus ihm abgeleitet. Daher kann, obwohl natürlich ein Effektivwerden ohne das vorstellungsmäßige Objektivwerden möglich ist [2]), ja, wie bereits die Psalmen-Vorlesung zeigte (vgl. oben S. 386), schon als dessen Voraussetzung angesehen werden kann, da, wo dem „formaliter" nur das „effective" entgegengesetzt wird, das „objective", sei es als Voraussetzung, sei es als Folge des „effective", mitgedacht sein, auch wenn es nicht ausdrücklich erwähnt ist. Ob dies auch da der Fall ist, wo dem „deus justificatur secundum internam et formalem justitiam suam", sein justificari im Sinne des „effective laudabilem esse" gegenübergestellt wird, wie dies in den beiden Abschnitten der Scholien über das „tripliciter deus justificatur" (vgl. oben S. 361 f.) geschieht [3]), wird in einem andern Zusammenhang zu erörtern sein [4]).

1) Ficker I, 2, S. 220, 3—6. 2) Der Fall liegt vor, wenn Gott nach seiner justitia interna et formalis die Gottlosen straft (I, 2, S. 59, 11 u. 29). Aber auch I, 2, S. 181, 26—29, wo Luther sagt, modo quodam loquendi werde die concupiscentia „peccatum" genannt, quod et peccato facta est et peccantem, si vicerit, reum facit, i. e. causaliter et effectualiter, non formaliter. Denn daß dem peccator die concupiscentia als verdammliche Sünde erscheint (objective), ist weder nötig, um ihre causalitas zu erklären, noch für gewöhnlich anzunehmen. 3) Ebenda I, 2, 14—26 u. 60, 9—13; vgl. 61, 8 f. 4) Anmerkungsweise mag darauf hingewiesen werden, daß Luther schon in den Römerbrief-Scholien sagt, daß die Menschen, die Gott „richten", non deum ipsum absolute sic arguunt, quoniam hoc nulla creatura, immo nulla malitia potest facere, sed in suis sermonibus (56, 35 ff.). Zwar treten hier und in dem analogen Falle des justificare deum (vgl. 52, 15—20) nicht die sermones dei ein für sein esse in objecto, denn auch die sermones dei sind intrinsece justi et veri (64, 31 f.); aber, da das Objektivwerden eben an die sermones dei, nicht an sein inneres unsichtbares Wesen anknüpft, ist begreiflich, daß später auch in gelehrten Ausführungen, wie früh in populären (WA I, 187, 19—24), die sermones dei da genannt werden, wo der jüngere Luther mit der Scholastik von dem „objektiv" gewordenen Gott sprach (vgl. Arbeiten zu den Summarien über die Psalmen, 1530—32, WA 31 I, S. 511, 28—30: in natura sua deus neque justificatur neque damnatur, sed in verbo suo utrumque patitur. verbo

Einen lehrreichen Beitrag zu dieser Frage bieten die Operationes in psalmos, deren Bekanntsein mit dem Objektivationsschema sich gelegentlich schon oben (S. 380 f.) verriet. Dies Bekanntsein bestätigt sich auch sonst. Denn diese Operationes weisen nicht nur korrespondierende Begriffe des Objektivationsschemas *getrennt* auf: interna justitia Christi, qua ipse justus est [1]) und: objective [2]); diese Begriffe finden sich auch als zusammengehöriges Begriffs*paar*. Und zwar in einer Stelle, in der man zugleich das „objective" antrifft:

Lex est „immaculata" (Psalm 18, 8) per fidem non modo in se ipsa seu, ut vocant, *objective*, sed et in nobis seu, ut dicunt, *effective* (nam *formaliter* nunquam non est immaculata), quia et facit nos bonos et immaculatos et amatur ab immaculatis et bonis factis (Ablativ von facti, nicht von facta) ut immaculata, hoc est vere cognoscitur, qualis est [3]).

Hier ist nicht etwa, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, das esse objective anders, als sonst, gefaßt (als esse in se ipso). Es steht ja ein „per fidem" dabei; und das absolute esse in se ipso, das esse formale, der lex, inbezug auf das sie stets immaculata ist, wird nachher erwähnt. Vielmehr wird an dieser Stelle im *Unterschied von dem esse formale* des esse objective und neben ihm des esse effective gedacht, wie wir's dem Sinne nach auch in der Psalmen-Vorlesung von 1513 bis 1515 (vgl. oben S. 385 f.) und in der Römerbrief-Vorlesung (vgl. oben S. 387 f.) fanden. Daß das esse objective dabei inhaltlich, d. h. dem Begriffs*inhalt* nach, mit dem esse formale zusammenfällt („cognoscitur qualis est"), ist, da es um ein *vere* cognoscere sich handelt, durchaus sachgemäß [4]), also nicht auf-

---

tus enim deus seu praedicatus deus, i. e. verbum dei, vel justificatur vel damnatur ab hominibus).

1) WA V, 301, 15. 2) Ebenda S. 559, 37. 3) Ebenda S. 554, 30—34. 4) Es kann freilich das esse objective und das esse formaliter auseinanderfallen (vgl. Römerbrief-Glosse zu Röm. 1, 23, Ficker I, 1, S. 11, 16 f: mutaverunt, sc. in se ipsis, sc. per *vitiosam* aestimationem). Aber es sollte nicht so sein, vgl. z. B. Römerbrief-Scholien, Ficker I, 2, S. 65, 4 f.: ut tales fiant (sermones dei) in nobis, quales sunt in

fallend. Eins nur ist in diesen Ausführungen Luthers wirklich anders als in den vergleichbaren Stellen der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 (vgl. oben S. 385 f.) und der einen oben (S. 387 f.) angeführten Stelle der Römerbrief-Scholien. Dort erschien die Veränderung, die im Menschen gewirkt wird, als eine Folge oder Begleiterscheinung des richtigen Objektivwerdens Gottes; hier geht die vom Gesetz (bezw. von Gott) gewirkte Veränderung, die der Mensch erfährt, seinem richtigen Urteilen, zum mindesten logisch, voraus. Das ist monergistischer, als jene Stellen der älteren Vorlesungen, und paßt dazu, daß Luther in den älteren Ausführungen von Bernhard v. Clairvaux beeinflußt war. Er selbst sagt in der Psalmen-Vorlesung, Gott heiße spiritualiter auch deshalb „sanctus“, quia nos tales facit secundum Bernhardum [1]); und eine der Bernhardstellen, die hier gemeint sein können, entwickelt in der Tat einen Gedanken, der sich mit dem von Luther in jenen älteren Ausführungen und noch 1518 in einem Briefe [2]) ausgesprochenen völlig deckt: a rationalibus autem omnibus quidem ⟨deus⟩ capi potest, sed a bonis tantum capitur etiam per amorem. in solis ergo bonis ita est, ut etiam sit cum ipsis propter concordiam voluntatis; nam dum suas voluntates ita justitiae subdunt, ut deum non dedeceat velle, quod ipsi volunt, per hoc, quod ab ejus voluntate non dissentiunt, deum sibi specialiter jungunt [3]). — Die

---

se ipsis. Und bei einer vera cognitio fallen das esse objective und das esse formaliter nie so auseinander; vgl. die von Prantl, Geschichte der Logik usw. III, 216, Anm. 133, nachgewiesene und (etwas anders abgegrenzt als im Folgenden) zitierte Stelle aus c. 4 der Grammatica speculativa des Duns Scotus: modi essendi et modi intelligendi passivi et modi significandi passivi (vgl. oben S. 359, Anm. 2) sunt idem materialiter et realiter, sed differunt formaliter, quia modus essendi est rei proprietas absolute, modus intelligendi passivus est ipsa proprietas rei prout ab intellectu apprehensa, modus significandi passivus est ejusdem rei proprietas prout per vocem consignificatur (opera, Paris 1891—95, I, 3b).

1) WA III, 127, 8f. 2) an Spalatin, 15. Februar 1518, Enders I, 154, 41—43. 3) Bernhard. Claravall., sermones de tempore 3, 4, Migne 183, 73A (vgl. zu dem se subdere justitiae das subjici justitiae dei WA III, 26, 24). Bei Bernhard kann auch auf de consid. 14, 30

zwischen den älteren Ausführungen über das Effektivwerden Gottes in uns und denen der Operationes in psalmos zu beobachtende Verschiedenheit läßt aber, auch davon abgesehen, daß das Verschiedene sich nicht ausschließt und auch tatsächlich bei Luther sich nicht ausgeschlossen hat, die Hauptsache unberührt, die aus den älteren Ausführungen und denen der Operationes in psalmos sich ergibt. Diese ist, daß das „objective" und das „effective" nicht kontradiktorische Gegensätze sind wie das „objective" und „formaliter". Sie können beisammen sein, auch dann, wenn nur eines genannt wird.

Damit ist die Bahn geebnet für die Inangriffnahme der Hauptfrage, der Frage, ob die justitia dei passiva von der justificatio dei passiva aus zu verstehen ist, und ob diese wie jene im Sinne des Objektivationsschemas als ein „agnoscere deum justum in objecto" gedeutet werden kann oder muß.

Doch wird es nötig sein, vorher übersichtlich zusammenzufassen, was sich über die übrigen oben S. 371 ff. unter Nr. 1 bis 53 beigebrachten Beispiele aus dem Bisherigen für das Verständnis ihrer significatio passiva ergibt. Die bei ihnen auch mögliche significatio activa wird nur in zwei Fällen wichtig werden. — Es handelt sich in den obigen 53 Nummern, da in mehreren von ihnen von der gleichen Sache die Rede ist, um folgende 37 Begriffe:

absconsio proximi (4), caritas Christi (14), caritas dei (46), cognitio Christianorum (35), conspectus dei (3), contemptus mundi (2), evangelium gentium (34), fidelitas testimonii (25), fides alicujus in proximum (20), fides Christi oder dei (32. 43), fortitudo dei (51), fractio famis (39), generatio filii (22), gloria dei (33. 40. 53), judicatio dei (17), judicium mundi oder piorum (1. 13), justificatio dei (16. 18), justitia christianorum (26. 27. 28. 29. 38), justitia dei (42. 45. 47), justitia fidei (37), laus sanctorum (10), lumen vultus dei (21), maledictio Judaeorum (5. 6), opprobrium ecclesiae (8. 9), opus

(Migne 182, 805 f.) und auf den (unechten) liber de modo bene vivendi, 3, 6 (Migne 184, 1203) verwiesen werden.

dei (44. 48), praedicatio Christi (15), punitio eorum (12), salus dei (52), sanctitas christianorum oder civitatis (30. 31), sanctitas dei (24), sapientia dei (50), sermones odii (7), spiratio spiritus (23), vindicta justorum, bzw. ihrer peccata (11), virtus alicujus (19), virtus dei (41. 49), voluntas provincialium (36).

Von diesen 37 Begriffen behalte ich 5 späterer Untersuchung vor, nämlich die drei, bei denen es sich um die justitia passiva (christianorum, dei, fidei) handelt, und die beiden unter den gleichen Verständnisbedingungen stehenden Beispiele der sanctitas passiva (christianorum und dei).

Auch zwei andere Begriffe, virtus alicujus passiva und voluntas provincialium passiva, können von den übrigen abgetrennt werden, weil das „passiva" bei beiden zweifellos, wie an den oben (S. 370 f.) von der Liste (S. 371—378) ausgeschiedenen Stellen, lediglich auf eine den Gegensatz zur Aktivität bildende leidentliche (passive) Haltung hinweist. Ich hätte sie in die Liste gar nicht aufgenommen, hätte mir nicht daran gelegen, daß neben der virtus dei passiva (Nr. 41 und 49) diejenige virtus passiva, von der Nr. 19 spricht, als Beispiel eines ganz andersartigen Verständnisses des „passiva" bei demselben Substantiv recht in die Augen falle, und wäre es nicht zweckmäßig gewesen, diesem Beispiel rein „leidentlichen" Verständnisses des „passiva", das Nr. 19 bietet, für die Klassifizierung wenigstens noch *eines* beizugesellen, bei dem, wie dies bei der voluntas passiva (Nr 36) der Fall ist, der gleiche Sinn des „passiva" nicht im geringsten zweifelhaft sein kann.

Bei den übrigen 30 Begriffen handelt es sich, wenn sie „passiv" verstanden werden, um eine Tätigkeit, die jemand *erfährt* oder die ihm *zuteil wird*, im Gegensatz zu der aktiven, die er *ausübt*.

a) Von diesen 30 Begriffen sind 8 einfache und keiner weiteren Erklärung bedürftige Beispiele der allbekannten Verbindung eines von einem transitiven Verbum abgeleiteten Substantivs mit einem Genetivus objectivus. Diese 8 sind: cognitio christianorum (35), conspectus dei (3), contemptus mundi (2), fractio famis (39), generatio filii (22), punitio eorum (12), praedi-

catio Christi (15) und spiratio spiritus (23). — Daß die absconsio proximi (Nr. 4) nicht anders zu beurteilen ist, wird deutlich, sobald die in Betracht kommende Lutherstelle richtig erklärt wird (vgl. oben S. 372, Anm. 8). Auch die maledictio Judaeorum (Nr. 5 und 6) muß, obgleich maledicere kein transitives Verbum ist, hierher gezogen werden; und grammatisch sind auch die judicatio dei (Nr. 17) und die justificatio dei (Nr. 16 und 18) hier unterzubringen, obwohl sie logisch einer anderen Gruppe angehören, da Gott nicht wirklich „gerichtet", nicht wirklich „gerechtfertigt" wird.

b) Diesen 12 Begriffen formal verwandt sind diejenigen 6 Wortverbindungen der obigen Liste, bei denen es sich um die Erfahrung einer Tätigkeit handelt, die ein dem regierenden Substantiv dem Sinne nach entsprechendes, wenn auch durch dessen grammatische Bildung nicht unmittelbar angedeutetes, Verbum auf das im abhängigen Genetiv stehende andere Substantiv ausübt. Diese 7 Begriffe sind: caritas Christi (Nr. 14; Christus diligitur), evangelium gentium (34; gentes evangelizantur), fides dei oder Christi (32. 43; deus creditur), judicium mundi oder piorum (1. 13; judicantur a deo), opprobrium ecclesiae (8. 9; contemnitur ecclesia), vindicta justorum (11; vindicantur peccata eorum).

c) Grammatisch und logisch analog sind die Wortverbindungen opus dei (Nr. 44. 48) und salus dei (52) gebildet worden. Denn ihr passiver Sinn kann nichts anderes besagen als: deus operibus impellitur ad aliquid und: deus salvatur. Aber sie haben gemeinsam die Eigentümlichkeit, daß für Luther nicht dieser bei salus dei unmögliche, bei opus dei auf unfromme, theurgische Werkgerechtigkeit hinauslaufende passive Sinn als der richtige gilt, sondern der aktive: deus operatur in nobis [1]) und: deus salvat

1) Vgl. zu dieser in Nr. 44 wie 48 gegebenen positiven Erklärung die schon oben (S. 353, Anm. 2) zitierte Stelle der Psalmen-Vorlesung von 1513—15, WA III, 541, 38 f. Das „opus dei, i. e. quod ipse fieri vult" in der Glosse zu Psalm 110, 3 (WA IV, 236, 13) weist in keine andere Richtung (vgl. in psalm. 76, 12, WA III, 542, 3 f.: opera dei sint ... opera, quae in nobis operatur et nos operari debemus).

nos. Daß dem so ist, beweist das „non <opus> quod ipse patitur“ in Nr. 44. Es kann auch nicht überraschen; denn Luther sagt in dem Abschnitt der Genesis-Vorlesung, dem Nr. 44 entstammt (oben S. 356 f.), nicht, daß in all den Beispielen, die er hier gibt, die passiva significatio die richtige sei; er weist vielmehr nur darauf hin, daß darauf zu achten sei, quando in sacris litteris vocabula active, quando passive sumenda sint. Die Beispiele, die er dann gibt, sind zunächst (Nr. 40—43) freilich solche, bei denen, wie bei Nr. 39 (fractio famis), die significatio passiva empfohlen werden soll. Daß aber dann bei opus dei ein Beispiel für den anderen Fall, d. h. für die Notwendigkeit, die significatio activa zu wählen, gegeben wird, zeigt die hier ausdrücklich eintretende Abweisung des passiven Sinns („non quod ipse patitur“) mit zwingender Deutlichkeit. — Diese Erkenntnis inbezug auf den passiven Sinn von opus dei ist für das Folgende nicht unwichtig. Denn manche Äußerungen Luthers könnten die zu der vulgären Deutung der justitia dei passiva (vgl. oben S. 366) passende Auffassung des opus dei passivum zu empfehlen scheinen, der das „passivum“ als ein Hinweis auf unser „passives“ Verhalten gegenüber dem Wirken Gottes gilt [1]). Wäre diese Erklärung richtig, so läge in dem Begriff opus dei passivum eine logische Ungenauigkeit vor, denn Gottes aktives operari wird nicht dadurch ein „passivum“, daß wir uns ihm gegenüber passiv verhalten. Luthers eigene Bemerkung, das opus dei, quod deus operatur in nobis, sei kein opus dei passivum (sondern ein activum), und die ihr entsprechende richtige Erklärung des opus dei passivum befreit Luther, zunächst in diesem Falle und bei dem ähnlichen Begriff der salus dei passiva, von dem Verdachte, er habe bei Bildung dieser Begriffe unlogisch gedacht.

d) Die übrigbleibenden 10 Nummern der Liste — caritas dei (46), fidelitas testimonii (25), fides alicujus in proxi-

1) Vgl. z. B. Predigt vom 16. Dezember 1520, WA IX, 495, 8—10: Jacob figura est christiani populi ...: videt et dormit, credit et sustinet opus dei, nihil operatur.

mum (20), fortitudo dei (51), gloria dei (33. 40. 53), laus sanctorum (10), lumen vultus dei (21), sapientia dei (50), sermones odii (7) und virtus dei (41. 49) — müſſen aus dem Objektivationsſchema erklärt werden. — Inbezug auf die gloria dei passiva (33. 40. 53) iſt das ſchon oben (S. 380—382 bei Nr. 55) erwieſen. — Daß die sapientia dei passiva (50) und die virtus dei passiva (41. 49) ebenſo verſtanden werden *können* wie die gloria dei passiva, iſt gleichfalls ſchon geſagt (S. 382). Ein Gegengrund gegen dieſe Deutung kann nicht darin gefunden werden, daß Luther bei Erwähnung dieſer Begriffe hinzufügt: [virtus], qua nos potentes facit (49), [sapientia], qua nos sapientes facit (50). Denn dieſe Zuſätze als *Erklärung* des *paſſiven* Charakters der virtus nnd sapientia dei zu faſſen, wie *Scheel* es tut (oben S. 363 bei Nr. 2), widerrät *erſtens* ihre grammatiſche Form — Luther ſagt nicht: qua nos (passive) potentes et sapientes reddimur —, *zweitens* die Erwägung, daß die Begriffe bei dieſem Verſtändnis ihres paſſiven Charakters ebenſo unlogiſch gebildet wären, wie der des opus dei passivum in dem oben (S. 394) abgewieſenen falſchen Verſtändnis, *drittens* der Umſtand, daß Luther in der oben (S. 382) zitierten Stelle der Römerbrief-Scholien über die gloria dei dieſe beiden Begriffe durch ein „sicut sapientia, virtus <dei>“ als dem der gloria dei gleichartig hinſtellt. Die gleichartige Behandlung der Begriffe sapientia und virtus dei einerſeits, der gloria dei anderſeits iſt daher nicht nur möglich, ſondern durch Luther ſelbſt vorgeſchrieben, mithin nötig. Die sapientia, bzw. virtus, dei passiva iſt alſo diejenige sapientia, bzw. virtus, die wir ihm allein zuſchreiben und mit der er uns dann wiederum beſchenkt, denn qualis habetur deus, talia et in habente operatur (oben S. 382). Hinſichtlich der sapientia dei wird *dieſe* Auffaſſung durch die oben (S. 387 f.) angeführte Stelle der Römerbrief-Scholien über 1 Kor. 3, 18 ausdrücklich beſtätigt. Eine gleiche ausdrückliche Beſtätigung gibt für das analoge Verſtändnis der virtus dei eine Stelle ſchon der Pſalmen-Vorleſung von 1513—15: virtus Christi est et ea, qua ipse potens est *in suis* (d. i. „objective“), et ea, qua sui fortes et potentes sunt eosque tales fecit (d. i. „effec-

tive“ [1]). Bei beiden Begriffen ist also, wie bei der gloria dei, das esse objective mit dem esse effective verbunden. — Daß die fortitudo dei passiva (Nr. 51) nicht anders zu verstehen ist, macht schon die Verwandtschaft dieses Begriffs mit dem der virtus dei [2]) wahrscheinlich. Und ganz ausdrücklich sagt Luther schon in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 von den potentiae domini, die infinitae seien numero et virtute: istas potentias et fortitudines tropologice (davon später!) intelligamus, quibus fortes et potentes facit, in quibus laudabilis est [3]). — Ein besonderes Interesse kann die caritas dei der Nr. 46 (oben S. 378, Text S. 355) beanspruchen. Schon deshalb, weil sie neben der caritas Christi der Nr. 14, die oben schon behandelt ist (S. 393, bei b), zeigt, wie andersartig der passive Sinn derselben Wortverbindung da sein kann, wo ein Genetivus objectivus vorliegt, und da, wo das Objektivationsschema in Betracht kommt. Mehr noch, weil in dem Tischgespräch, in dem Bugenhagen die caritas dei passiva erwähnte, Luther vorher von der justitia dei passiva gesprochen hat (vgl. oben S. 355), die caritas dei passiva also als ein Beispiel derselben Art der significatio passiva aufgefaßt werden muß, in die Luther die justitia dei passiva rechnete. Die Tatsache selbst, daß die caritas dei passiva der Nr. 46 im Sinne des Objektivationsschemas verstanden werden muß, wird nun freilich nicht jedem Leser gleich einleuchten. Aber sie ist m. E. unbestreitbar. Denn das „quasi (oder qua) diligimur a deo“ kann aus ebendenselben Gründen, die oben S. 394 bei dem opus dei passivum und S. 395 bei der sapientia und der virtus dei passiva inbezug auf die relativischen Zusätze Luthers geltend gemacht sind, keine Erklärung des passiven Charakters der caritas dei sein. Und wer wird glauben mögen, Bugenhagen habe vordem alle Stellen der Schrift, in denen von caritas dei die Rede ist, auf unsere Liebe zu Gott bezogen und habe diese Deutung des Begriffs, nach der Gott von uns geliebt

1) WA IV, 231, 4—6; vgl. die oben S. 384 bei Anm. 7 zitierte Stelle über die potentia dei. 2) Vgl. die zwei ersten der oben S. 353, Anm. 2, zitierten Stellen der Psalmen-Vorlesung. 3) WA IV, 197, 34 f.

werden müsse, ein aktives Verständnis der caritas dei genannt! Während also die Erklärung, die caritas dei passiva heiße passiva, weil wir von dieser caritas geliebt werden, unmöglich ist, zeigt 1 Joh. 4, 9f. (vgl. 3, 16: in hoc cognovimus caritatem dei, quoniam usw.) die Möglichkeit, ja, wie ich meine, die Notwendigkeit, an eine Anwendung des Objektivationsschemas durch Bugenhagen zu denken. Die caritas dei activa oder formalis oder interna wird als diejenige verstanden sein, die nur den völlig Gerechten, bzw. nur dem Sohne, zuteil werde, die caritas passiva dei aber als diejenige, die in hoc apparuit in nobis, quoniam filium suum misit (1 Joh. 4, 9), und von der Johannes weiter sagt: in hoc est caritas, non quasi nos dilexerimus deum (1 Joh. 4, 10) [1]). — Auch die laus sanctorum (Nr. 10) hierherzuziehen, anstatt sie einfach den Beispielen der Verbindung eines Substantivs mit einem anderem im Genetivus objectivus (oben S. 393: b) zuzuzählen — was möglich ist —, empfahl mir der Umstand, daß es bei ihr um ein laudari „in domino" sich handelt. Denn das hier vorliegende laudabilem esse non in se ipso, sed in alio [2]) läßt an das Objektivationsschema denken. — In zwingender Weise wird man bei der fidelitas testimonii (25), der fides alicujus in proximum (20) und bei dem lumen vultus dei (21) schon durch den Wortlaut der betreffenden Lutherstellen darauf hingewiesen, daß es nicht um ein realiter fieri, sondern um ein reputatione fieri sich handelt: fides credit ⟨testimonium dei⟩ esse fidele ⟨quale est⟩ (25); factus talis (nämlich verax et fidelis) proximo (= coram proximo), qualis ⟨est⟩ ei deus (20); praesentiam ejus (nämlich dei) sentimus et credimus ⟨talem esse, qualis est: luminosam⟩ (21). — Auch bei den sermones odii (7) muß die significatio passiva analog aufgefaßt werden. Denn das odibilem coram aliis (Nr. 7) weist in diese Richtung. Das bedarf keiner weiteren Erläuterung. Etwas anderes aber nötigt dazu,

1) An das „quasi" dieser Stelle erinnert auch das „quasi" Bugenhagens, das ebendeshalb und als die schwerere Lesart den Vorzug vor dem „qua" verdient. 2) Die Formulierung rührt von mir her.

noch einen Augenblick bei diesem Beispiel der significatio passiva zu verweilen. Es zeigt nämlich, wie unbekümmert um die grammatische Deutlichkeit Luther bei seinem Reden von significatio passiva sein kann. Denn zu den „sermones odii“ muß nach dem Kontexte ein „eorum“ ergänzt werden; und als „passivisch“ ist in dem so vervollständigten Begriff „sermones odii eorum“ nur die in den beiden letzten Wörtern vorliegende Verbindung zu bezeichnen, während der Genetiv „odii“ lediglich ein Genetivus qualitatis ist. Luther muß sehr sicher gewesen sein, verstanden zu werden, wenn er um die Aufweisung des grammatischen Verhältnisses sich so wenig zu bemühen brauchte. Er setzte offenbar voraus, daß das Objektivationsschema und seine Handhabung seinen Zuhörern ebenso vertraut war, wie ihm selbst.

Dies Resultat der Erörterung nicht nur des letzten Beispiels, sondern der letzten zehn Beispiele der significatio passiva hat, meine ich, einen soliden Unterbau für die Auseinandersetzung mit Scheel geschaffen. — Ich beginne diesen vierten Abschnitt meiner Ausführungen (vgl. oben S. 382 und 370) damit, daß ich auch die Begriffe judicatio dei (17) und justificatio dei (16. 18), die in der eben abgeschlossenen Übersicht nach ihrer grammatischen Form zunächst bei den Beispielen einer durch den einfachen Genetivus objectivus charakterisierten Wortverbindung untergebracht sind, für das Objektivationsschema in Anspruch nehme. Das Recht, ja die Nötigung dazu gibt erstens der Umstand, daß das justificare deum (und also auch das judicare deum) nicht anders verstanden werden kann als das glorificare deum (vgl. oben S. 380 bis 382). In dieselbe Richtung weist zweitens die Analogie von magnificare deum. Luther sagt ausdrücklich: magnificatus est ⟨deus⟩ in nobis, dum eum magnificatum agnoscimus et confitemur magnificatum[1]). Drittens offenbart sich das Objektivationsschema darin, daß es sich bei der justificatio und judicatio dei nicht um ein eigentliches justum fieri oder reum fieri Gottes

1) WA IV, 172, 5f.; vgl. die oben S. 384 bei Anm. 4 zitierte Stelle.

handelt, das er in se erführe, sondern um ein justum oder reum fieri coram aliis, also um ein justum oder reum reputari [1]). Vollends zwingend ist viertens die Tatsache, daß in den schon oben (S. 386 bei Anm. 14, 15 und 16) zitierten Äußerungen Luthers über die justificatio dei, wie schon oben (S. 386) gezeigt ist, charakteristische Termini des Objektivationsschemas anzutreffen sind. — Scheel ist, um zunächst bei dem Formalen zu bleiben — seine sachlich-theologischen Gegengründe werden unten ihre Erledigung finden —, den scholastischen Begriffen, die hier in Betracht kommen, nicht gerecht geworden. Freilich sagt Luther, daß Gott „tripliciter justificatur“ [2]); und auch das ist richtig, daß er in den davon redenden Ausführungen der Römerbrief-Scholien, d. i. in der oben S. 358 abgedruckten Stelle [3]) und in ihrer ausführlicheren Parallele [4]), die beiden Fälle der justificatio dei, bei der es sich um die justitia dei formalis handelt, von dem dritten, d. i. dem der heilschaffenden justificatio, unterscheidet. Aber in den beiden ersten Fällen liegt, was Scheel verkannt hat, kein justificari in nobis oder a nobis vor; die „justificatio illa dei passiva, qua a nobis justificatur“ [5]), wird zwar als solche, die a nobis geschieht, von den beiden anderen, mit denen sie als justificatio dei zusammengehört, unterschieden — den Sinn hat das „illa“ allerdings —, aber als nostra justificatio dei ist sie einzigartig. Eine „justificatio dei passiva (das wäre eine justificatio in nobis) auf Grund der justitia formalis“ [6]) ist ein ebenso verwirrender Begriff wie der einer „justificatio dei passiva auf Grund der justitia passiva“ [7]). Die justificatio dei passiva erfolgt, ebenso wie die judicatio dei, stets „extra personam passi“ (oben S. 380); die justitia, die begrifflich zu ihr gehört, ist stets eine extrinseca (vgl. oben S. 386); und, wie der judicatio dei passiva kein reum esse dei intrinsece entspricht, so ist formell und in abstracto auch die justitia extrinseca Gottes eine andere, als seine justitia in-

1) Vgl. die oben S. 386 bei Anm. 15 zitierte Stelle. 2) Vgl. oben S. 358. 3) Ficker I, 2, S. 59, 10—20. 4) Ebenda S. 59, 28 bis 60, 13; vgl. oben S. 361 f. 5) Ebenda S. 65, 8; vgl. oben S. 364: 4 b. 6) Scheel S. 104, Absatz 2. 7) Ebenda Absatz 1.

trinseca oder formalis [1]), — nämlich die formell von ihr zu unterscheidende justitia dei passiva.

Damit stehen wir vor der Hauptfrage. Sie ist nicht die, ob der justificatio dei passiva eine justitia dei passiva entspricht, d. h. begrifflich zu ihr gehört. Das ist innerhalb des Objektivationsschemas selbstverständlich, gleichwie dem sanctificari Gottes durch uns eine sanctitas dei passiva (oben S. 375, Nr. 24) entspricht, ein „Heilig-sein auch für uns" „ut in pater noster" (vgl. S. 384). Die Frage kann nur sein, ob Luther in der Vorrede von 1545 (oben S. 353) und in der parallelen Stelle der Genesis-Vorlesung (oben S. 356 f.) diese justitia dei passiva gemeint hat, oder ob man von ihr eine andere justitia dei passiva unterscheiden darf und muß, für die dann Scheels Auffassung der Sache, bzw. die im wesentlichen mit ihr identische vulgäre (vgl. oben S. 366), in Anwendung kommen könnte. Gegen die letztere Annahme spricht, von anderen Gegengründen zu schweigen, a) die Künstlichkeit solcher Unterscheidung, b) das „dei" in dem Begriff der justitia dei passiva — denn, wenn man der Logik ihr Recht läßt (vgl. oben S. 394 und 395), so weist es hin auf ein „pati" Gottes, also auf die justificatio dei passiva im Sinne des Objektivationsschemas —, c) der enge Zusammenhang aller Ausführungen Luthers über unser justificare deum mit seiner Rechtfertigungslehre — justificatio illa dei passiva, qua a nobis justificatur, est ipsa justificatio nostri active a deo [2]), d) die von Luther in der schon zweimal (S. 382 und 395) herangezogenen Stelle der Römerbrief-Scholien ausdrücklich konstatierte Gleichartigkeit der Begriffe gloria dei (passiva), sapientia dei (passiva),

1) Man kann sich eine irrige justificatio dei passiva denken, bei der die justitia interna Gottes und die mit dieser irrigen justificatio gegebene justitia extranea auseinanderfallen. Luther selbst hat sich, als er Zwinglis Tod als ein gerechtes Gericht Gottes über ihn bezeichnete (Kurzes Bekenntnis, EA 32, 409 f.), solcher irrigen justificatio dei schuldig gemacht. Vgl. zu dem Obigen oben S. 389, Anm. 4. 2) Ficker I, 2, S. 65, 8—10. Weitere Belege ließen sich in großer Zahl den Seiten 51—72 der Römerbrief-Scholien, der Erklärung des 50. (51.) Psalm schon in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 (WA III, 284—293) und noch in der Vorlesung von 1532 (WA 40 II, S. 315—379) mit Leichtigkeit entnehmen.

virtus dei (passiva) und justitia dei (passiva) — denn dem „gloria dei“ wird hier ein „sicut justitia, sapientia, virtus“ zur Seite gestellt [1]), e) die Analogie der caritas dei passiva (vgl. oben S. 396 f.) —, f) der Umstand, daß Luther in der oben (S. 377) abgedruckten Nr. 37 die Begriffe justitia activa und passiva in einem dem Objektivationsschema entsprechenden Sinne verwendet, ohne die Möglichkeit einer anderen Auffassung irgendwie anzudeuten. Nur letzteres Argument bedarf einer Erläuterung; denn die in Betracht kommende höchst interessante Stelle der Concepta in librum de loco justificationis [2]) ist nicht ganz leicht zu verstehen. Luther sagt hier erstens, die fides sei die justitia activa operum, d. h. sie sei das in den Werken juste Wirkende, das, was die Werke gut macht. Er sagt zweitens, die opera seien die justitia passiva fidei. Das kann nur heißen, durch die Werke werde die justitia fidei (d. h. die Tatsache, daß die fides justitia ist) zur Anerkennung gebracht, oder schärfer: in den Werken, nicht in se, werde der Glaube als justitia erkennbar. Die Stelle besagt dasselbe, was Luther in einer von ihm selbst herausgegebenen Predigt mit den Worten ausdrückt: „Aus dem allen siehest du nun, daß es ein groß Unterscheid ist, fromm **sein** und fromm **erkannt** sein, oder fromm **werden** und Frömm[ig]keit **beweisen**. Der Glaube macht fromm, aber die Werke beweisen denselben Glauben und Frömmigkeit [3]).“

Es kann daher m. E. nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daß die justitia dei passiva, deren Erkenntnis für Luther nach der Vorrede von 1545 (oben S. 353) und der parallelen Stelle der Genesis-Vorlesung (oben S. 356 f.) den Anfang seines

---

1) Ficker I, 2, S. 97, 13. 2) WA 30 II, 1909, S. 657—676. 3) WA 10, 3, S. 286, 30—32. Die auf Grund von Nachschriften veranstaltete Ausgabe derselben Predigt (a. a. O. S. 273—282) macht wahrscheinlich, daß Luther auf der Kanzel auch mit den Begriffen „innerlich“ und „äußerlich“ operiert hat (vgl. S. 277, 6 f.; 278, 6). Das sind Termini des Objektivationsschemas: die fides als die activa justitia operum ist die justitia intrinseca der Werke, die Werke als die justitia passiva fidei sind deren justitia extrinseca. Vgl. auch oben S. 377, Anm. 7.

Verſtändniſſes des Paulus und der hl. Schrift überhaupt darſtellte, die justitia dei passiva im Sinne des Objektivationsſchemas iſt, d. h. die in der justificatio dei passiva unſerſeits beſtehende justitia Gottes, das justum esse dei in objecto oder in reputatione nostra. Wir müſſen Gott Recht geben, wenn wir von ihm gerechtfertigt werden wollen. Unſer justificare deum iſt, ebenſo wie das justificare Gottes uns gegenüber, ein fide, und bei uns natürlich sola [1]) fide, reputare justum.

Die ſachlich-theologiſchen Gegengründe, die Scheel geltend gemacht hat (vgl. oben S. 363 ff.: 1a, 3a, 5a), erfordern dennoch ernſte Beachtung. Sie verſchlagen zwar nichts, weil ſie den Tatbeſtand, mit dem ſie operieren, nicht richtig oder nicht vollſtändig zur Geltung bringen. Aber der Nachweis, daß dem ſo iſt, wird dem tieferen Verſtändnis der Sache dienen. Drei beachtenswerte Gegengründe finde ich bei Scheel: 1) Luther gibt eine andere Erklärung der justitia dei passiva, nämlich dieſe: „qua ego justificor“ (oben S. 378: Nr. 42. 45) oder: qua nos justificat (oben S. 378: Nr. 47), 2) die justitia dei passiva iſt für Luther inhaltlich eine ganz andere Gerechtigkeit als die justitia formalis dei, nämlich, wie ich im Sinne Scheels mit einer ihm noch nicht bekannten Äußerung Luthers ſagen kann, die justitia justificans im Unterſchied von der justitia vindicans [2]), 3) Luthers Erklärung von Röm. 1, 17 verrät, und zwar ſchon ſeit der Römerbrief-Vorleſung von 1515—16, nichts davon, daß die justitia dei in dieſem Spruche als die justitia dei passiva im Sinne des Objektivationsſchemas verſtanden werden müſſe.

Der erſte Gegengrund iſt ſchnell zu erledigen. Das „qua ego justificor“ oder „qua nos justificat“ gibt ebenſowenig eine Erklärung des paſſiven Charakters der justitia dei passiva, wie die Zuſätze „qua nos in ipso gloriamur“ bei der gloria dei passiva [3]) und „qua nos potentes“, bzw. sapientes, facit“ bei

1) Nur ſo erklärt ſich m. E., daß ſchon die Pſalmen-Vorleſung von 1513—15 trotz ihres „Synergismus“ (vgl. oben S. 385 f.) das sola fide hat (vgl. oben S. 352 bei und mit Anm. 1). 2) Vorleſung über Pſalm 50 (51), 1532, WA 40 II, 1914, S. 331, 8 (oben S. 354, Anm. 2, Nr. 9). 3) Oben in Nr. 54, S. 379; vgl. S. 381.

der virtus, bzw. sapientia, dei passiva[1]) und das „quasi diligimur a deo“ bei der caritas dei passiva[2]) für die betreffenden Begriffe es tun. Alle diese fünf Zusätze heben etwas hervor, das nicht analytisch dem Begriff „passivus“ entnommen ist, sondern, rein formell geurteilt, zu ihm hinzukommt und für Luther viel wichtiger war, als die, wie es scheint (vgl. S. 398), seinen Zuhörern gegenüber unnötige grammatisch-logische Erklärung der betreffenden significatio passiva.

Gewichtiger ist der zweite Einwand. Doch wenn Luther mehrfach so redet, als seien die justitia vindicans und die justitia justificans „zwei ganz verschiedene Gerechtigkeiten“ in Gott[3]), so muß man zunächst bedenken, daß Luther, wie namentlich die Nachschriften seiner Vorlesungen, Predigten und Tischreden zeigen, gar nicht selten durch die Lebhaftigkeit seiner Phantasie, durch die Menge der ihm zuströmenden „Einfälle“, durch die — praktischen Bedürfnissen nachgebende — Objektivierung subjektiver Betrachtungsweisen und durch die Urwüchsigkeit seiner Sprache dazu verführt ist, zumal in freier Rede, dogmatisch anfechtbare Formulierungen sich zu gestatten. Sodann sind wir doch auch hier imstande, zu erkennen, daß die für das Bewußtsein des seine Sünde fühlenden Menschen im Gegensatz zur justitia vindicans stehende justitia justificans in Wirklichkeit in Luthers dogmatischem Denken ihr nicht widerspricht. Denn es braucht ja nicht erst bewiesen zu werden, daß Luthers Rechtfertigungslehre stets damit rechnet, der strafenden Gerechtigkeit Gottes sei Genüge getan durch Christus. Gottes misericordia besteht eben darin, daß er so seine Gerechtigkeit erwiesen hat[4]) und nun diese satisfactio Christi in der Weise wirksam macht, daß er als gerecht gelten läßt (justi-

1) Vgl. oben S. 395. 2) Vgl. oben S. 396. 3) Scheel S. 103.
4) Vgl. Römerbrief-Glosse zu Röm. 3, 26, Ficker I, 1, S. 34. Luther faßt hier die justitia Gottes, die jetzt gezeigt, manifestiert und publiziert wird, als die, qua nos justificat (Z. 15 f.), fügt dann aber Z. 27 ff. hinzu: ut per hoc notum faceret omnes esse in peccatis et egere justitia ipsius. quid enim aliud arguit Christum (in quo solo placari vult deus, Z. 4) passum et propitiatorium factum per passionem, nisi nos esse injustos, pro quibus factus est ejusmodi, ac sic a solo deo justitiam nostram quaerendam remissis peccatis prius per ejusmodi propitiationem.

ficat), die an ihn glauben. So kann er „gerecht“ heißen a justificando [1]). Aber der Begriff der justitia justificans kann, so einfach und wirksam er praktisch ist, dogmatisch nicht ohne Hilfslinien verständlich gemacht werden. — Das erhält seine Bestätigung dadurch, daß das Evangelium, die justitia dei offenbarend, zweierlei uns kundtut: a) daß wir Sünder sind und Gottes Strafe verdient haben, b) daß Christus diese Strafe getragen hat, und Gott nun um seinetwillen uns als gerecht gelten lassen will, wenn wir auf die ratio justificationis, quam posuit in filio [2]), eingehen. Beides fällt auch hier nicht auseinander: Gott sagt, quod sim peccator et ostendit per hoc, quod filium facit mori pro peccatis meis [3]). In ipsis promissionibus scriptura sancta concludit omnes sub maledicto [4]): deus in sermonibus suis promisit gratiam suam ac per hoc ostendit peccatum nos habere [5]). — Auch die Annahme der göttlichen Gnade schließt daher ein Zwiefaches ein: das confiteri peccata und das credere in Christum, d. h. [6]) wir geben Gott Recht (justificamus eum in sermonibus suis) in dem Doppelten: nos omnes esse peccatores et non nisi per Christum justos fieri posse [7]). — Da nun der Glaube, der Gott so Recht gibt und uns zur Gerechtigkeit gerechnet wird, Gottes Geschenk ist [8]), so ist das justificare deum, so ist die justitia passiva dei zugleich eine justitia ex deo. Wie die gloria dei passiva das glorificare deum, das gloriari ex deo und das gloriari coram deo und in deo einschließt (vgl. oben

1) Römerbrief-Scholien zu Röm. 3, 26; Ficker I, 2, S. 98, 11 f. 2) Enarratio psalmi 50 (51), 1532, WA 40 II, 405, 13. 3) in psalm. 50 (51), 1513—15, WA IV, 497, 7 f.; vgl. oben S. 403, Anm. 4. 4) Galater-Vorlesung, 26. Sept. 1531, WA 40 I, 513, 11 f. 5) Römerbrief-Glosse zu 3, 4, Ficker I, 1, S. 28, 2. 6) Vgl. Summarien zu Psalm 50 (51), WA 31 I, S. 511, 33—35. 7) WA IV, 388, 32 f. 8) Römerbrief-Scholien, Ficker I, 2, S. 66, 5 f.: quod nos ejus sermones justificamus, donum ipsius ejus, ac propter idem donum ipse nos justos habet, i. e. justificat; vgl. schon in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15: „vivifica me“ (Psalm 118, 37) est dicere: justifica me, da mihi spiritum, da mihi ... vivam et perfectam fidem, in qua vivam et justus sim (IV, 325, 9 f.) und: „vivifica me“, i. e. credifica me (zu Psalm 118, 17; WA IV, 520, 21).

S. 382), so ist auch in der justitia dei passiva das justificare deum accusando se ipsum und credendo in Christum, das fide justum esse coram deo und das justum esse ex deo einbegriffen. Ja, es gilt auch hier: qualis habetur deus, talia et in habente operatur (oben S. 382), d. h. auch das active Gerecht-werden setzt mit dem justificare deum ein: sanctus ille, cum quo deus sanctus est, nullus est, nisi, qui ... deo soli tribuit sanctitatem, retento per veracem confessionem sibi soli peccato, sicut illi Danielis 3 [1]): „deo nostro justitia, nobis autem confusio, sicut est dies haec." atque haec ipsa veritatis confessio, qua in deum referunt sanctitatem, facit, ut eadem refluente in eos sanctificentur et ipsi [2]). — Dies alles also schließt die justitia dei passiva tatsächlich, wenn auch nur zum Teil begrifflich, ein. Man darf da nicht — und das hatte ich 1911 nicht genug vermieden — auseinanderreißen oder gar einander entgegenstellen, was zusammengehört. Ebendeshalb aber können auch diejenigen inhaltlichen Erläuterungen der justitia dei, die sie als die justitia charakterisieren, qua nos deus justificat, oder als justitia fidei oder als justitia Christi, oder als justitia ex deo nicht dagegen ins Feld geführt werden, daß nach der rigidior grammatica [3]) die justitia dei in Röm. 1, 17 für Luthers neue Erkenntnis die justitia dei passiva im Sinne des Objektivationsschemas war.

Aber widerspricht dem nicht doch der dritte Gegengrund? — Ich weiß in der Tat die Behauptung nicht ins Unrecht zu setzen, daß Luther, und zwar schon seit der Römerbrief-Vorlesung von 1515—16 [4]), die justitia dei in Röm. 1, 17 durchgehends so erklärt hat, daß er ein „qua nos justificat" oder „qua ex deo justi sumus" oder „qua coram deo justi sumus" exegege-

1) Richtiger Dan. 9, 7, und noch richtiger Baruch 1, 15 u. 2, 6; denn Luther zitiert dies von ihm oft angeführte Wort zumeist, wie hier, in einer Form, die dem Baruchtexte näher steht als dem des Buches Daniel, und WA III, 282, 27 nennt er als Fundstelle auch Baruch 1. 2) Operationes in psalmos, WA V, 520, 28—32. 3) Vgl. Operationes in psalmos V, 83, 15; oben S. 380, Nr. 55. 4) Ficker I, 1, S. 9, 2—10, vgl. Z. 27—29; I, 2, S. 14, 5—11.

tisch hinzufügt oder die „fides“ oder „Christus“ als unsere von Gott geschenkte Gerechtigkeit bezeichnet. Auch sonst, wo er ausdrücklich den Begriff der justitia dei bespricht — im Galater-Kommentar von 1519 [1]), in den Operationes in psalmos [2]), in der Vorrede zum Römerbrief in seinem N. T. [3]) und mannigfach sonst —, und in seiner Bibelübersetzung [4]) stößt man auf diese Formulierungen. Dreierlei aber ist dabei zu beachten. Erstens, daß in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 sich eine Erklärung von Röm. 1, 17 findet, die auch nach der rigidior grammatica dem Verständnis der justitia dei als einer justitia passiva im Sinne des Objektivationsschemas entspricht: „revelatur enim de coelo ira dei etc (Röm. 1, 18), item: „justitia dei revelatur in eo“ etc. (Röm. 1, 17). sensus est: nullus hominum scivit, quod ira dei esset super omnes et quod omnes essent in peccatis coram eo; sed per evangelium suum ipse de coelo revelavit et quomodo ab ista ira salvi fieremus et per quam justitiam liberaremur, scilicet per Christum [5]). — Zweitens ist zu bedenken, daß, so wenig in der späteren Zurückstellung dieser Formulierung eine Meinungsänderung liegt, ebensowenig auch durch die späteren Formulierungen der Gedanke aus Luthers Gesichtskreis gerückt ist, daß wir gerechtfertigt werden, wenn wir Gott Recht geben in seinem Urteil über uns. Namentlich die Vorlesung über den 50. (51.) Psalm von 1532 [6]) ist ein Beweis für diese Tatsache [7]). — Drittens muß man zu verstehen suchen, aus welchem Grunde Luther die „späteren“, d. h. seit der Römerbrief-Vorlesung durchgehends sich findenden, Formulierungen, zu bevorzugen für recht und zweckmäßig hielt. Das Recht gab ihm die Überzeugung, daß auch die „späteren“

1) Vgl. oben S. 363 bei Anm. 6. 2) WA V, 144, 1—11. 3) EA 63, 125 f. 4) Luther übersetzt bekanntlich das δικαιοσύνη θεοῦ überall, wo es bei Paulus, abgesehen von Röm. 3, 5, vorkommt (Röm. 1, 17; 3, 21. 22. 25. 26; 10, 3; 2 Kor. 5, 21) mit „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt“, 2 Petr. 1, 1 mit „Gerechtigkeit, die unser Gott gibt“. 5) WA III, 174 15—20; vgl. 175, 28—30 u. 115, 5 f. und IV, 371, 18 f. 6) WA 40 II, 313—470. 7) Vgl. S. 358—431, und besonders S. 364—379. Einzelne Stellen ausschreiben wollen, hieße versuchen, einen Eimer mit einem Teelöffel auszuschöpfen.

Formulierungen wirklich eine Erläuterung, d. h. eine inhaltliche, theologische, bzw. „tropologische" (praktische), Erläuterung des Begriffs der justitia passiva dei gäben [1]). Und für zweckmäßig wird er's gehalten haben, weil die formale, begriffliche Erklärung der justitia dei passiva weniger verständlich war, als jene inhaltliche und tropologische Erläuterung. Dem Volke wenigstens konnte der Begriff der justitia dei passiva höchstens erbaulich nahegebracht werden — „Du mußt Gott Recht geben! darfst ihn nicht zum Lügner machen!" —; doch wäre der Versuch, den Begriff als Erklärung der „Gerechtigkeit Gottes" im Römerbrief dem Volke vorzulegen, aussichtsvoll gewesen? [2]) — Aus diesem Dritten erklärt es sich auch, daß die „späteren" Formulierungen in Wirklichkeit nicht nur „spätere" sind, sondern, wie schon

1) Inhaltlich (vgl. den Schluß des oben S. 406 bei Anm. 5 gegebenen Zitats) und so in gewisser Weise literaliter (WA III, 458, 11) ist die justitia dei passiva Christus: apostolus eum audet appellare justitiam ... dei, quod per ipsum nos deum justificamus (Operationes in psalmos, WA V, 252, 11—14); tropologice (oder moraliter; vgl. E. C. W. Elster, de medii aevi theologia exegetica, diss. theol. Gottingensis 1855, S. 26ff., und Luther, Römerbrief, Ficker I, 2, S. 66, 24: moraliter sive tropologice) ist sie die confessio oder die fides, denn, quando nos confessionem ... ei (deo) exhibemus, tunc in nobis etiam talis est, qualis est in persona (WA IV, 172, 35; vgl. III, 285, 6: justitiae tuae, quae est ... confessio peccati, accusatio sui). Daher sagt Luther schon in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 unter ausdrücklichem Hinweis auf Röm. 1, 17: justitia (scil. dei) tropologice est fides Christi (III, 463, 1; 466, 26f.). Ja, er konnte schreiben: fides est ipsa gratia et misericordia olim promissa, quia per illam justificamur (IV, 127, 18f.; vgl. 379, 26f.). 2) In den 7 Bußpsalmen von 1517 hat Luther versucht, die justitia dei passiva, wenigstens die justificatio dei passiva, dem Volke begreiflich zu machen: Daß Gott in sich selbst und in seiner Natur von niemand werde gerichtet oder gerechtfertigt, ist offenbar, denn er die ewige, beständige, wesende und nimmer wandelbare Gerechtigkeit selbst ist ... Aber in seinen Worten und Werken geschieht ihm von den eigenrechtfertigen und eigenbünkenden Menschen stetiges Widersprechen, Widerstreben, Richten, Verdammen ... Darum ist's gleich soviel gesagt „daß du in deinen Worten werdest gerechtfertigt" als: daß deine Worte gerechtfertigt und wahrhaft erfunden und erkannt werden (WA I, 187, 19—27).

Scheel [1]) ganz mit Recht geltend machte, bereits in der Pſalmen-Vorleſung von 1513—15 anzutreffen ſind [2]).

Somit glaube ich die Gegengründe, die gegen meine Auffaſſung der justitia dei passiva bei Luther — ich ſage jetzt nicht nur: „in Luthers Anfängen“ — geltend gemacht ſind (vgl. oben S. 363 ff.), als erledigt anſehen zu dürfen. Mich ſelbſt wenigſtens hat die Durcharbeitung dieſer Einwände nur meiner Sache gewiſſer gemacht.

Eine Ergänzung und Beſtätigung erhalten dieſe Ausführungen über die justitia dei passiva und den verwandten Begriff der sanctitas dei passiva (vgl. oben S. 392) durch das, was über die ſchließlich noch zu erörternden Begriffe der justitia christianorum passiva (oben S. 376: Nr. 26. 27. 28. 29) und der sanctitas christianorum passiva (oben S. 376: Nr. 30. 31) zu ſagen iſt. — Ich kann mich auch ihnen gegenüber weſentlich auf die Erörterung des Begriffs der justitia passiva beſchränken. Denn daß die sanctitas passiva christianorum analog zu verſtehen iſt, kann nicht zweifelhaft ſein, obgleich Luther in der einen der von ihr handelnden Stellen (Nr. 31) auch evangeliſch-modifizierte Auguſtiniſche Gedanken heranzieht [3]). Zu ſeiner Auffaſſung, man mag das „passiva“ deuten wie man will, verhalten ſich dieſe jedenfalls wie eine Art Zutat Sie erklären ſich daraus, daß die sanctitas civitatis Vittebergae etwas Ähnliches iſt wie die sanctitas ecclesiae, die unter anderen Bedingungen ſteht, als die sanctitas der einzelnen Chriſten.

Was nun die justitia christianorum passiva anlangt, ſo iſt es mir ſelbſt überraſchend geweſen, daß ſich mir auch bei ihr im Fortſchritt meiner Unterſuchung ein Zuſammenhang mit dem

---

1) S. 111 f. 2) Vgl. oben S. 351 f., Anm. 1, und dazu III, 283, 38: justitia dei, ut coram deo justus sit; 286, 11: justitiam tuam, qua tu justificas et qua coram te justi sunt; IV, 241, 25: „justitia ejus manet“, quod intelligitur de ea justitia, quae in nobis est ex deo per fidem; 383, 7: justificetur deus in sermonibus suis ..., i. e. ut justitia nostra agnoscatur nihil esse ... ac sic potius justitia Christi regnet in nobis. 3) Vgl. in Nr. 31: habes res; sanctitas est vocatio ministerii, verbum, baptismum, sacramentum.

Objektivationsschema offenbarte. Aber auch hier bin ich jetzt der Sache gewiß.

Bisher hat man — soviel ich sehe, allgemein — mit der Vorstellung sich begnügt, die Glaubensgerechtigkeit sei deshalb von Luther als eine passiva bezeichnet, weil sie im Gegensatz zu der justitia activa, die wir in abstracto durch unser Tun erwerben könnten, in concreto aber weder haben, noch haben können — selbst der Gerechtfertigten Tun bleibt ja sehr unvollkommen —, geschenkweise so uns zuteil wird, daß wir bei dem justificari nur pure passive uns verhalten. Diese Auffassung des Begriffs der justitia christiana passiva hielt man für so zweifellos, daß man von ihm aus auch den der justitia dei passiva bestimmte, indem man letzteren nur als eine Erweiterung des ersteren durch den Genetivus autoris ansah (vgl. oben S. 366). Auch ich habe diese Auffassung des passiven Charakters der justitia christianorum, noch als ich diese Arbeit begann, als die ebenso naheliegende wie richtige angesehen. Es ist ja auch unbestreitbar, daß die Gedanken, welche diese Auffassung des passiven Charakters der Glaubensgerechtigkeit zur Erklärung des Begriffs der justitia christianorum passiva verwendet, gut Lutherische sind, wenigstens seit 1516 oder Ende 1515.

Dennoch hätte man einigen Bedenken gegen diese Auffassung schon früher sich nicht verschließen sollen.

Zunächst spricht gegen sie der Umstand, daß Luther in den ersten Jahren seiner neuen Erkenntnis — und man muß doch annehmen, daß die Anschauung, unsere justitia sei keine activa, sondern eine passiva, so alt ist, wie die neue Erkenntnis Luthers überhaupt — keineswegs angenommen hat, daß wir bei dem Gerechtwerden uns pure passive verhielten. In der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 und auch noch in der größeren Hälfte der Zeit, da er 1515—16 den Römerbrief erklärte, rechnete Luther mit einer praeparatio ad justificationem, die geschähe, wenn der Sünder facit, quod in se est [1]). Gleich in der Er-

1) Vgl. über die Psalmen-Vorlesung oben S. 386 bei Anm. 2 u. 3, und inbezug auf die Römerbrief-Vorlesung Ficker I, 2, S. 38, 18 f.; 42,

klärung des 1. Psalms begegnet man der Anschauung, das „non resurgere in judicio“ sei bei den Juden bedingt gewesen durch ein resistere spiritui sancto [1]) oder durch ein nolle [2]). Ja, Luther konnte bei einem späteren Psalm im Hinblick auf das Strafgericht, das diese Juden der Zeit Jesu traf, sagen: est mera voluntas eorum, nam deus voluit salvare eos; sed cum nolint, ideo deus non potest eos salvare contra eorum voluntatem [3]). — Zweitens paßt der im Sinne eines aller Aktivität entgegengesetzten leidentlichen Zustandes verstandene „passive“ Charakter der justitia christiana doch schlecht zu der bekannten Charakteristik des Glaubens, die Luther in der seinem N. T. eingefügten Vorrede zum Römerbrief bringt: „O es ist ein lebendig, schäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken“ [4]). Freilich ist dieser Glaube „ein göttlich Werk in uns“ [5]): wir mögen dichten und tun, was wir wollen und können, und bleiben doch ohne Glauben, wenn ihn Gott nicht in uns weckt [6]). Allein, so gewiß das auf ein Geschenktwerden des Glaubens hinweist, bei dem wir uns rein passiv verhalten, — ist es wahrscheinlich, daß die justitia christiana, die während des Christenlebens in stetem Kämpfen mit dem Fleische seitens der fides, die sine operibus falsa ist [7]), erstarken soll, von Luther als ein aller Aktivität entgegengesetzter „passiver“ Zustand bezeichnet worden ist? Selbst ein Hinweis darauf, daß nostrum agere est pati deum in nobis operantem [8]), kann das m. E. nicht wahrscheinlich machen.

Doch läßt von diesen beiden Bedenken das zweite sich zurechtlegen — Gottes Gnade zu erlangen, die wir täglich bedürfen,

---

7—10; 71, 30f. Erst a. a. O. S. 323, 10—14 erfährt die Vorstellung entschiedenste Abweisung.

1) WA III, 16, 17. 2) Ebenda S. 24, 28f. 3) Ebenda S. 437, 22f. Ähnlich noch in der Römerbrief-Glosse, Ficker I, 1, S. 51, 26: omnes, si vellent omnes. 4) EA 63, 125. 5) EA 63, 124. 6) EA 63, 125. 7) Galater-Vorlesung, 1531, WA 40 I, 265, 8. 8) Galater-Kommentar von 1519, WA II, 539, 5f. (vgl. Operationes in psalmos, WA V, 187, 36 u. 258, 39).

„dazu ist unser Tun umsonst auch in dem besten Leben" —, und das erstere wird gegenstandslos, wenn man annimmt (was freilich schwierig ist), Luther habe die justitia christiana erst seit 1516 für eine passiva gehalten. Negativ ist also nicht entscheidend zu operieren.

Positiv aber sprechen eine Reihe gewichtiger Gründe dafür, den „passiven" Charakter der justitia christiana passiva ebenso wie den der justitia dei passiva aus dem Objektivationsschema zu erklären: 1) Die Korrespondenz zwischen der justificatio dei passiva und unserer justificatio seitens Gottes, die Luther, wie in den Römerbrief-Scholien, so auch schon in der Psalmen-Vorlesung betont [1]), macht es wahrscheinlich, daß die justitia christianorum passiva kein andersartig gebildeter Begriff ist, wie der der justitia dei passiva. — 2) Luther hat, obgleich er die fides gelegentlich als unsere formalis justitia bezeichnet hat, weil sie fides in Christum ist [2]), doch durchgehends behauptet, daß wir auch als Gerechtfertigte eine justitia formalis nicht hätten: non sum formaliter purus [3]); christianus non est sanctus intrinsece et formaliter [4]). Der negierten justitia formalis oder intrinseca (oder activa) aber muß eine bejahte justitia passiva im Sinne des Objektivationsschemas entsprechen. Luther sagt auch von der sanctitas christiana ausdrücklich: non est in praedicamento substantiae, sed relationis; est gratuita misericordia [5]). — 3) Schon in der Psalmen-Vorlesung, und seitdem stets, beruhte für Luther nach Gen. 15, 6 u. Röm. 4, 3 und Gal. 3, 6 (reputatum est illi ad justitiam) unsere Gerechtigkeit auf der reputatio divina [6]). Das reputatione justum esse

1) z. B. Ficker I, 2, S. 65, 7—9. 21 und WA III, 290, 4—13; vgl. oben S. 402. 2) an Jonas, 1530, Enders 7, 348, 40; vgl. Galater-Vorlesung, 1531, WA 40 I, 229, 7, wo der Gedanke aber ausdrücklich darauf begründet wird, daß der Glaube Christum hat, der unsere formalis justitia sei (229, 13). 3) Enarratio psalmi 50 (51), 1532, WA 40 II, 407, 10. 4) Ebenda S. 354, 3. 5) Ebenda S. 354, 3 f. 6) z. B. WA III, 175, 10: quilibet est justus, cui deus reputat justitiam sicut Abrahae secundum apostolum. So erklärt auch die Römerbrief-Glosse das justi apud deum in Röm. 2, 13 schlankweg durch: i. e. justi reputantur a deo (Ficker I, 1, S. 20, 2).

aber ist justitia passiva im Sinne des Objektivationsschemas. — 4) Luther bezeichnet schon in der Römerbrief-Vorlesung unsere Gerechtigkeit als eine extranea, bzw. externa [1]). Sie heißt hier zunächst deshalb so, weil sie keine domestica ist, sondern extra nos, in Christo [2]); und was bereits in der Römerbrief-Vorlesung an Heilsgewißheit da ist [3]), knüpft schon hier, wie später oft, an dies „extra nos, in Christo", an [4]). Aber, da auch hier [5]) auf ein expectare misericordiam dei christianum pro justo reputantis hingewiesen ist, muß man auch daran denken, daß wir nach derselben Römerbrief-Vorlesung justi sind tantummodo ex deo reputante, cujus reputationem nemo novit, sed solum postulare et sperare debet [6]). Dann aber rückt das „extra nos" in das Licht der reputatio extra personam passi (oben S. 380), d. h. dann weist auch der Terminus „extranea justitia" auf das Objektivationsschema hin. — 5) Es handelt sich bei der justitia christiana um ein justum esse „coram deo", wie schon in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 mehrfach gesagt ist [7]). Dies „coram" kann zwar an die sinnliche Vorstellung des „stare coram deo" anknüpfen [8]). Aber man muß sich auch daran erinnern, daß das „coram" auch da gebraucht wird, wo es um ein esse in objecto coram aliis sich handelt (vgl. oben S. 373, Nr. 7). Das demgemäß verstandene justum esse coram deo ist aber eine justitia passiva im Sinne des Objektivationsschemas. — 6) Die justitia passiva im Sinne des Objektivationsschemas verträgt sich mit der praeparatio ad justificationem ebenso gut, wie das zu ihr passende „sola fide justificari", das schon in der Psalmen-Vorlesung trotz ihres „Synergismus" [9]) sich findet [10]). Sie verträgt sich ferner durchaus damit, daß der Glaube „ein tätig

1) Ficker I, 2, S. 2, 8. 10. 22. 2) Ebenda S. 2, 6. 7. 3) Noch jetzt scheint mir richtig, was ich 1911 (S. 467 Anm.) ausgeführt habe. 4) Ficker I, 2, S. 2, 23 wird nur das gloriari de externa justitia coram hominibus abgewiesen. 5) a. a. O. Z. 34 f. 6) Ficker I, 2, S. 104, 17 f. 7) z. B. WA III, 199, 18; 320, 20; 449, 18. 8) Vgl. WA IV, 419, 6: coram eo nullus stare posset, und die für Luthers Rechtfertigungslehre so charakteristische Formulierung in dem Brief an Spenlein vom 8. April 1516: fiducia standi coram deo (Enders I, 29, 28). 9) Vgl. oben S. 409 f. 10) Vgl. oben S. 352 bei und mit Anm. 1 und S. 402, Anm. 1.

Ding" ist, denn für das justum reputari coram deo kommen die opera fidei nicht in Betracht. — 7) Den mancherlei sachlich-erläuternden Bezeichnungen der justitia christiana, die Luther gibt — er charakterisiert sie als „Glaubensgerechtigkeit", als „angerechnete Gerechtigkeit Christi", als „eine von Gott geschenkte" [1]), als eine „Gerechtigkeit, die vor Gott gilt", die er „für Gerechtigkeit rechnet", als eine Gerechtigkeit „außer uns", als „nicht activa oder formalis" —, würde die Bezeichnung der justitia christiana als einer passiva im Sinne einer aller Aktivität entgegengesetzten „Passivität" lediglich eine neue, bzw. mit dem analog verstandenen „non activa" sich deckende, hinzufügen; und die Menge dieser Bezeichnungen aus einer von ihnen abzuleiten, die damit als die grundlegende erschiene, dürfte unmöglich sein. Der Begriff der justitia passiva im Sinne des Objektivationsschemas aber schließt alle anderen so zu einer Einheit zusammen, daß sie aus ihm erklärt werden können.

Damit ist meine Beweisführung zu einem Ende gekommen. Ich glaube nach ihr nicht nur ein Recht zu haben, meine im Jahre 1911 ohne eingehendere Begründung ausgesprochene und zugleich durch irrige Zuspitzungen in ihrer Überzeugungskraft geschädigte These über die Entstehung und den Sinn des Terminus justitia dei passiva aufrechtzuerhalten; ich kann und muß noch weiter gehen, als 1911, und auch für den Terminus justitia christianorum passiva eine analoge Entstehung und einen von Haus aus analogen Sinn behaupten.

Selbst in bezug auf den angreifbarsten Teil meines Aufsatzes von 1911, denjenigen, der die von mir vertretene Auffassung der justitia dei passiva als die bei Luther „ältere" zu erweisen suchte, brauche ich meine damaligen Ausführungen nicht für gänzlich ins Unrecht gesetzt anzusehen. Meine damalige Behauptung war freilich in zwiefacher Hinsicht falsch. Denn einmal sind, wie oben (S. 405—408) ausgeführt ist, die „späteren" Formulierungen, die Luther bei der inhaltlichen Erläuterung der justitia dei

1) So schon Psalmen-Vorlesung, WA III, 43, 2. 16; Römerbrief-Glosse, Ficker I, 1, S. 32, 22: ideo dei et Christi dicitur, quod ejus nobis largitate donatur (nach Augustin).

verwendet, schon in der ältesten Zeit neben den dem Objektivationsschema entsprechenden bei ihm nachweisbar, und zweitens stellen auch die spätesten dieser Formulierungen inhaltlich gar kein anderes Verständnis der justitia dei passiva dar, als das aus dem Objektivationsschema sich ergebende. Dennoch lagen jener Unterscheidung einer „älteren" und einer „späteren" Auffassung der justitia dei passiva richtige Beobachtungen zugrunde. Ich hatte sie schon 1911 in weiterem Umfange gemacht, als meine kurze Abhandlung erkennen ließ, habe sie aber inzwischen noch erweitert.

Die revelatio justitiae dei in evangelio (d. h. die justitia dei passiva) schließt, wie oben (S. 404) ausgeführt ist, ein Zwiefaches ein: erstens die Offenbarung unserer Sünde und Straffälligkeit und zweitens die Offenbarung der durch Christus beschafften Ermöglichung der Sündenvergebung. Dem entspricht auch in dem justificare deum ein Zwiefaches: das accusare se ipsum oder die confessio peccati und das credere in Christum oder die fiducia misericordiae (vgl. a. a. O.). Die beiden letzteren Gedankenreihen — das wiederhole ich noch einmal — sind stets von Luther vertreten worden. Die Unterscheidung eines „älteren" Stadiums in seinen Ausführungen über das Annehmen des Evangeliums seitens der Menschen soll das in keiner Weise in Abrede stellen. Aber, gleichwie Luther nur in der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 eine Erklärung von Röm. 1, 17 gibt, in der die Offenbarung unserer Sünde und Straffälligkeit fast stärker betont erscheint, als die durch Christus beschaffte Möglichkeit des Befreitwerdens von der Strafe (oben S. 406), und gleichwie er in der ältesten Zeit eine Deutung des „Evangeliums" geben konnte, in der die Notwendigkeit des accusare se ipsum für den Menschen deutlicher hervortritt, als die frohe Botschaft von der Gnade — est enim verbum evangelii verbum judicii [1]) —,

1) WA III, 90, 24. Damit ist die Ankündigung der remissio durch das Evangelium nicht geleugnet, denn das judicium sui, die justificatio dei, vermittelt die remissio (vgl. IV, 520, 15 f.). Aber der Gedanke, daß, wer die vilificatio sui nicht kennt, nondum est in judicio et per consequens nec in justitia dei (WA III, 203, 7. 10), zieht hier noch Vorstellungen

während schon in der Römerbrief-Vorlesung die spätere, direkt nur die Gnadenverkündigung hervorhebende Deutung des Evangeliums sich einstellt [1]), so treten überhaupt in der Psalmen-Vorlesung von 1513 stärker, als schon in der Römerbrief-Vorlesung, und in dieser wiederum stärker, als später, die accusatio sui und die mit ihr zusammenhängenden Gedanken als ein Teil des neuen Heilswegs hervor [2]). Das „justus in principio est accusator sui" (Sprüche 18, 17, Vulgata) ist in den Anfangsjahren seiner neuen Erkenntnis ein Lieblingswort Luthers gewesen [3]). Nicht selten scheint es, als sei das Gott-Recht-geben in dem Verdammungsurteil über uns das Wichtigste in der neuen Gerechtigkeit. Noch 1518 konnte Luther schreiben: o ignorata diu definitio justitiae! quid est justitia? est accusatio sui. quid justus? accusator sui. quare? quia praevenit judicium dei et idem damnat, quod deus damnat, scilicet se ipsum. ideo per omnia consentit cum deo et ejusdem judicii, ejusdem voluntatis est cum deo, ac per hoc verax, justus etc. [4]). Und selbst dies „per hoc" ist keine einmalige Entgleisung. Es ist ein einseitiger „Einfall" [5]), der auch sonst nachweisbar ist [6])

---

in den Begriff des Evangeliums hinein, die später von ihm getrennt sind. Vgl. auch oben S. 369 bei und mit Anm. 8 u. 9.

1) Ficker I, 2, S. 168, 17—20: qui aliter „evangelium" quam „bonum nuntium" interpretantur, non intelligunt evangelium, ut faciunt, qui ipsum in legem potius quam in gratiam mutaverunt et ex Christo nobis Mosen fecerunt. 2) Vgl. z. B. WA III, 26, 22; 327, 6f.; IV, 389, 33; III, 30, 3; 31, 10; 51, 6f.; 81, 14; 191, 5f.; 383, 15f.; IV, 111, 1; 236, 12; III, 115, 5ff.; 191, 23ff.; 203, 6ff.; 282, 27; 284—293; 320, 21f.; 322, 15f.; 345, 30; 353, 2f.; 365, 13f.; 378, 10ff., besonders Z. 21ff.; 409, 30ff.; 420, 18ff.; 429, 2ff.; 433, 24ff.; 449, 6ff.; 453, 3ff.; 455, 25ff.; 462, 30ff.; IV, 87, 23ff.; 90, 36; 172, 35f.; 198, 8ff. 20; 204, 33f.; 241, 25f.; 242, 24; 370, 25ff.; 376, 35f.; 383, 7ff.; 453, 36; 488, 27; 519, 23. Vgl. Römerbrief-Scholien, Ficker I, 2, S. 1, 1—6. 3) Psalmen-Vorlesung: III, 29, 16 (vgl. 26, 24); 370, 18; Römerbrief-Glosse, Ficker I, 1, S. 15, 20; Scholien, Ficker I, 2, S. 105, 30; an Spalatin, 15. Februar 1518, Enders I, 154, 37; Operationes in psalmos, WA V, 102, 8f. 4) Enders a. a. O. S. 154, 37—43. 5) Vgl. oben S. 403. 6) Vgl. WA III, 409, 31: dat gloriam deo, per quod jam ipse quoque justus est; IV, 236, 14: per hoc et justitia ejus ...

und nicht so gedeutet werden darf, als wäre das Werk Christi hier ausgeschaltet. Aber hätte Luther später noch so geredet? Er hat freilich stets die accusatio sui in den Glauben eingerechnet. Es ist echt Lutherisch, wenn Paul Gerhardt singt:

„An mir und meinem Leben
Ist nichts auf dieser Erd;
Was Christus mir gegeben,
Das ist der Liebe wert [1])."

Denn der von Luthers Denken unabtrennbare „Dualismus" in der Beurteilung des justificatus, d. h. seine starke Betonung des Vorhandenseins des „alten Menschen" noch im Christen [2]), hat den Gedanken der ersten beiden Strophen des zitierten Gerhardtschen Verses bei Luther stets lebendig erhalten. Doch daß das justificare deum accusando se ipsum während der Anfangsjahre der neuen Erkenntnis Luthers innerhalb der Ausführungen über den neuen Heilsweg des Evangeliums mehr betont ist als später, ist ganz unverkennbar. Und es ist um so begreiflicher, je offenbarer Luther bei dieser Betonung der accusatio sui von katholischen Autoritäten [3]) und von seinem Mönchtum mitbestimmt war [4]). Eine „ältere" und

in fidelibus suis; 204, 34: sic justitiam dei apprehendant; 90, 36: condemnatio sui ... erit pro justitia. Vgl. auch oben S. 385 und das per hoc bei Bernhard oben S. 390 bei Anm. 3.

1) Es ist auch beinahe der Wortlaut bei Luther nachweisbar: Enarr. psalmi 50 (51), 1532, WA 40 II, 408, 4f. 2) Vgl. meine Dogmengeschichte, 4. Aufl., S. 776. Mißverständnissen gegenüber sei ausdrücklich darauf hingewiesen, daß diese Zweiteilung nicht mit der von „Fleisch" und „Geist" im mystisch-spiritualistischen Sinne zu verwechseln ist; vgl. in Gal. 1519, WA II, 585, 31 bis 589, 3, besonders: idem spiritus hominis ... quatenus sapit, quae dei sunt, spiritus est, quatenus carnis movetur illecebris, caro est (586, 5f.; vgl. 589, 1—3); sunt duo toti homines et unus totus homo (586, 16f.). dixi per carnem totum hominem significari, per spiritum aeque totum, atque hominem interiorem et exteriorem seu novum et veterem non distingui juxta differentiam animae et corporis, sed juxta affectus (588, 30—32). 3) Bernhard: WA III, 420, 18—20 (vgl. 433, 13f.); Augustin: WA III, 522, 35f. 4) Innerhalb der Psalmen-Vorlesung von 1513—15 noch Entwicklungsstufen zu unterscheiden, halte ich nicht für unmöglich. Schon das Vorhandensein doppelter Scholien für Psalm 4 (III, 39, 21 bis 61, 25 und 61, 26 bis 64, 25) und Psalm 115

eine „spätere" Färbung der — inhaltlich sich gleichbleibenden — Gedanken über die justitia dei ist daher in der Tat zu unterscheiden.

Diese Erkenntnis mag unerheblich scheinen. Aber für die Entwicklung der neuen Erkenntnis Luthers ist sie dennoch nicht bedeutungslos.

Daß meine Nachweisungen in ihrer Gesamtheit für die „Theologie Luthers", insonderheit für das Verständnis ihrer älteren Entwicklung nicht unerheblich sein werden, wage ich zu hoffen. Doch scheinen mir weitere Bemerkungen darüber hier nicht am Platze zu sein [1]).

(IV, 266, 23 bis 271, 23 und 271, 24 bis 273, 23) weist darauf hin. Und daß Auslegungen wie die von Psalm 10 (III, 92—95), Psalm 18 (III, 127—129), Psalm 79 (III, 604—610) und Psalm 121 (IV, 399—407) nicht gleichzeitig sind mit der des 50. Psalms (III, 284—295) und anderen Abschnitten, die Luthers neue Erkenntnis zum Ausdruck bringen, ist mir wahrscheinlich. Die „älteren" Abschnitte (in die vereinzelt später Neues eingefügt sein mag) sind rein katholisch mystisch. — Doch haben Untersuchungen, die ich in dieser Richtung begonnen habe, noch nicht zu greifbaren Resultaten geführt. Und da vorher Luthers Quellen für jede einzelne Psalm-Erklärung nachgewiesen werden müssen — die Ausgabe in WA III und IV hat ja leider in dieser Hinsicht so gut wie nichts getan —, so wird solche Untersuchung zur Zeit entweder unendlich weitläuftig und zeitraubend, oder — unmöglich. Es ist auch „ganz Altes" und „Neues" bei Luther anfangs nachweislich nicht selten beisammen gewesen.

1) Anmerkungsweise nur sei auf Folgendes hingewiesen. Es zeigt sich, wie ich meine, im Lichte meiner Resultate 1) daß für Luthers Rechtfertigungslehre das justum reputari (nicht das justum effici) das Grundlegende war, 2) daß Luther eben deshalb zu seiner neuen Erkenntnis nicht durch Augustin gekommen ist — er hatte bis dahin Augustin teils nur in Schriften seiner älteren Periode, teils nur flüchtig gelesen —; ja daß seine neue Erkenntnis von Anfang an inhaltlich wie formell von der Augustinischen Rechtfertigungslehre sich wesentlich unterschied, 3) daß der nachträglich stärker werdende Einfluß Augustins in Luthers späterer Frühzeit mehrfach, und namentlich da, wo er, für die Öffentlichkeit schreibend, Anknüpfung an das Herkömmliche suchte (so im Galater-Kommentar von 1519 und in de libertate), die ursprüngliche Konzeption durch stärkere Betonung des effektiven justificari nur undeutlicher gemacht hat, 4) daß der Mystik die Bedeutung, sie habe Luther zu seiner neuen Erkenntnis verholfen, von ihren Liebhabern sehr zu Unrecht zugeschoben wird, 5) daß von Luthers Rechtfertigungslehre das sola fide

Darauf aber sei zum Schluß noch hingewiesen, daß meine Darlegungen für die Luther-Biographie nicht unwichtig sein dürften. — Wir kennen, und zwar nicht erst aus späteren Mitteilungen Luthers seit den dreißiger Jahren, [1]) Luthers Geistesverfassung in der Zeit der inneren Kämpfe, die er als Mönch durchzumachen hatte, ehe er durch seine neue Erkenntnis aus diesem Zustande herausgeführt wurde und sich „wie neugeboren" fühlte. Ego stultus, so sagt Luther in den Römerbrief-Scholien, non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem ceteris deberem reputare et ita nemini praeferre, cum essem contritus et confessus; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece [2]). Er gehörte damals zu denen, die der Teufel ad hoc urget, ut conentur esse mundi et sancti sine omni peccato, et, quamdiu sentiunt se peccare et obrepere aliquod malum, ita judicio terret et conscientiam fatigat, ut prope desperent [3]), zu denen, von denen es in der Römerbrief-Vorlesung heißt: ipsum internum peccatum vellent funditus exstirpare et, quia non possunt, sed saepius cadunt, ideo tristes, dejecti et desperati fiunt [4]). Daher gestand er in der Römerbrief-Vorlesung, frühere Erfahrungen noch wie gegenwärtige behandelnd: vocabulum istud „justitia" tanta est [5]) mihi nausea audire, ut non tam

---

unabtrennbar ist, 6) daß aber dies sola die innerliche Notwendigkeit des Tätigwerdens der fides in guten Werken schlechterdings nicht in der leisesten Weise einschränkt, 7) daß das accusari lege in Luthers Theologie von A. Ritschl u. a. von dem credere zu weit abgerückt ist, denn in dem credere ist das damnabilem se agnoscere mit gegeben; Luthers reformatorische Anschauungen von der contritio passiva und von der Buße sind in allem Wesentlichen anfangs wie später die gleichen gewesen. (Vgl. was oben S. 416 über Paul Gerhardts Vers gesagt ist. Die zweite Hälfte dieses Verses ist in Luthers Sinn nicht, wie hochmütige „Demut" es oft getan hat und noch tut, auf das zu deuten, was wir „in der Kraft Christi" zu tun vermögen —; Luther dachte an das Evangelium, an die Taufe, an die sanctitas passiva und die justitia passiva).

1) Vgl. O. Scheel, Dokumente zu Luthers Entwicklung, Tübingen 1911, Nr. 51—53, 55, 57, 60 f., 63, 65, 72, 75—78, 80. 2) Ficker I, 2, S. 109, 4—7. 3) Ebenda S. 102, 7—10. 4) Ebenda S. 117, 19—21. 5) Dies „est" ist in der Handschrift ausgeschrieben und absolut sicher lesbar.

dolerem, si quis rapinam mihi faceret [1]). Er erfuhr: ubi justi eramus, quod deus irrisit nos in nostra justitia [2]). Ita, so sagt er, auch schon in den Römerbrief-Scholien, 1515, mecum pugnavi, nesciens, quod remissio quidem vera sit, sed tamen non sit ablatio peccati [3]). — Konnte ihn aus dieser Gemütsverfassung die Erkenntnis herausführen, daß die justitia dei nicht die sei, „qua deus justus est, sed qua induit hominem, cum justificat impium“ [4]), „quam per spiritum gratiae credenti confert“ [5]), und die eben deshalb „justitia dei dicitur, quod impartiendo eam justos facit“ [6])? Er zitiert diese Formulierungen Augustins als seiner Anschauung entsprechend in der Römerbrief-Vorlesung. Aber die Augustinische Auslegung von Röm. 1, 17 muß er schon 1509/10 aus den Sentenzen des Lombarden und aus der Glossa ordinaria kennen gelernt haben [7]). Sie hatte ihn nicht weitergeführt. Und sie konnte ihn nicht weiterführen. Denn ihr Verständnis der gratia als der von Gott geschenkten hyperphysischen Kraft zum Guten bannte die Luther quälenden Gedanken nicht. Diese wurzelten geradezu in dieser Auffassung der Gnade. Denn das Vorhandensein der so gefaßten Gnadengabe kann nur aus ihren Wirkungen, der justitia formalis oder activa im Menschen, erkannt werden. Erst, nachdem Luther den neuen Gnadenbegriff, d. h. das Verständnis der Gnade im Sinne der misericordia peccata non reputans, reputans autem justitiam, gefunden hatte, konnte er, seine Gedanken in Augustin hineindeutend, Augustin als Gesinnungsgenossen anführen [8]). Welcher Weg führte zu dieser Erkenntnis? Hier geben meine Resultate eine einleuchtende Antwort. Das Verständnis der

1) Ficker I, 2, S. 273, 3 f. 2) Ebenda S. 273, 7 f. 3) Ebenda S. 109, 10 f. 4) Augustin, de spir. et lit. 9, 15, Migne 44, 209, Z. 10 f., zitiert von Luther Ficker I, 1, S. 32, 18 f. 5) Augustin a. a. O. 9, 15, col. 209, Z. 27 f., zitiert von Luther Ficker I, 1, S. 32, 24 f. 6) Augustin a. a. O. 11, 18, col. 211, 36 f., zitiert von Luther Ficker I, 2, S. 14, 12. 7) Vgl. WA IX, 90, 10 f.; dazu H. Boehmer, Luther im Licht der neueren Forschung, Leipzig 1906, S. 32 f.; 2. Aufl., 1910, S. 47, und O. Scheel, Die Entwicklung Luthers (vgl. oben S. 352, Anm. 2), S. 118 ff. 8) Vgl. das „postea legebam Augustinum de spiritu et litera“ in der Vorrede von 1545 (oben S. 353).

justitia dei passiva im Sinne des Objektivationsſchemas! Das gläubige Ergreifen der in dem Erlöſungswerke Chriſti ſich darſtellenden justitia dei! Denn nun hieß es: „Geradeſo, wie du jetzt biſt, deine immer wieder ſich zeigende Sünde erfahrend, der Macht des peccatum radicale [1]) bewußt geworden, ſo will Gott dich haben! Gib ihm Recht in ſeinem Urteil und füge dich der ratio justificationis, quam posuit in filio [2])." — Eine lebendige Erinnerung an dieſen Zuſammenhang der Dinge hat Luther noch 1531 in der Vorleſung über den Galaterbrief, deren Nachſchrift erſt ſeit 1911 bekannt iſt, ſeinen Studenten gegenüber verraten. Er ſagte am 28. Auguſt 1531 auf dem Katheder:

Volebam ante nihil peccati in me renumerare. hoc est homines adigere in desperationem! jam vero dicimus: hoc est poscere, ut sic fias justus formaliter, ut corpus sit lucidum ut sol. sed habes rugas et maculas. et tamen sanctus! age gratias, quod sentis et agnoscis peccatum. habes Christum, si in eum credis. da gloriam deo sapienti, potenti! ibi justificas deum, laudas, das ei divinitatem [3])!

So erwuchs der „articulus stantis et cadentis ecclesiae", d. h. die nach Luther die „Summe des ganzen Chriſtentums" bildende Lehre von der „Rechtfertigung allein durch den Glauben", aus der Erkenntnis der justitia dei passiva. Das rechte Verſtändnis dieſes Zentralgedankens Lutherſchen Chriſtentums iſt daher gebunden an das, was oben (S. 416) der „Dualismus" der Lutherſchen Beurteilung des justificatus genannt iſt. Der justificatus iſt simul peccator et justus; peccator revera, sed justus ex reputatione et promissione dei certa, quod ab illo (dem „peccatorem esse" oder dem peccatum) liberet, donec perfecte sanet [4]).

1) Ficker I, 2, S. 118, 3. 12; 119, 6. 23; WA I, 67, 11; 68, 12 (1516?). 2) Vgl. oben S. 404 bei und mit Anm. 2. 3) WA 40 I, 368, 11 bis 369, 5. 4) Römerbrief-Scholien, Ficker I, 2, S. 108, 12—14.

4.

Streiflichter auf Luthers Erklärung des ersten Gebots im Kleinen Katechismus.

Mit Bezug auf neuere Verhandlungen.

Von

D. **Otto Albrecht**, Naumburg a./S.

„Laß andre Catechismos so gut sein als sie können, aber Lutheri Catechismum halt fur die werde Kronen. Trotz allen zu mahl, das sie das Erste Gebot so rund, kurtz, gründlich vnd eigentlich auslegen, als Lutherus mit diesen wenig worten gethan: Wir sollen GOTT vber alle ding fürchten, lieben vnd vertrawen. Wil mehr nicht sagen, weis aber wol was ich schreibe; darnach liese seinen grossen Catechismum, Item die auslegung der Zehen gebot aus dem 19. vnd 20. Cap. Exodi Tom. 4. Jen., So wirstu sehen, was er vnter seinen wenig wörtern im kleinen Catechismo bey einem jedern stück verstanden vnd begriffen habe." So hat einst Joachim Mörlin in einem Bedenken, wie die Bücher und Schriften Luthers nützlich zu lesen seien, geurteilt (angeführt in des 'Heiligen Catechismi oder Leyen Bibel Nutz vnd Hoheit' von M. Conradus Porta, Pfarrherr zu S. Peter und Paul zu Eisleben, gedr. zu Halle in Sachsen bei Vrban Gaubisch 1578). Derartige Lobsprüche über Luthers Erklärung des 1. Gebots finden sich bis in die neueste Zeit; einige derselben hat D. Joh. Meyer in seiner Abhandlung über „Das erste Gebot bei Luther" in Wursters Monatschr. f. Pastoraltheologie (1917, Juli-August-Heft, S. 357) zusammengestellt [1]).

1) Im Folgenden als Meyer V zitiert. Diese Arbeit gliedert sich in zwei Hauptteile und in folgende acht Abschnitte: 1. Stand der Diskussion und Bezeichnung der Quellenstücke. 2. Der Ausgangspunkt: Luther gewann

Das Rühmen ist freilich wohlfeiler als das Verstehen. Der kurze Schritt der Kraft, die gehaltvolle Kürze, die in jenem Lutherschen Satz uns vorgelegt ist, bietet dem, der ein eindringendes Verständnis sucht, erhebliche Schwierigkeiten. Das empfand ich besonders lebhaft, als ich im Katechismusband der Weimarer Lutherausgabe 30^{I} (1910) den bescheidenen Ansatz eines theologischen Kommentars zum Kleinen Katechismus veröffentlichte; den begrenzten Raum unseres Lutherwerks fast überschreitend, berücksichtigte ich verhältnismäßig eingehend das erste Hauptstück, insonderheit das 1. Gebot, so auf S. 636—640 und in den Anmerkungen zu S. 353ff. (vgl. auch S. 434ff. 446ff. 460f. 466f. 468f. 472f. 550ff.). In meiner Schrift über Luthers Katechismen (Ver. für Reformationsgesch. 1915) ging ich noch etwas näher darauf ein, vgl. S. 84ff., besonders S. 91ff. (dazu S. 189f.), hier auch schon beiläufig Bezug nehmend auf einige inzwischen erschienene Arbeiten von A. Hardeland und Joh. Meyer (s. u.).

Die neuesten Verhandlungen über den Sinn und die Tragweite der Lutherschen Erklärung des 1. Gebots sind aber nicht durch diese meine Arbeiten, sondern in wirksamer und fruchtbarer Weise erst durch den Superintendent D. August Hardeland in Uslar angeregt worden. Seine darauf bezüglichen Schriften sind folgende (ich zitiere sie unten als Hardeland I, II usw.):

---

sein Verständnis des 1. Gebots auf der Grundlage des vollen Textes (von Exod. 20, 2—6). 3. Luthers Auslegung des Texteingangs Exod. 20, 2, der promissio. 4. Luthers Auslegung des proprie praeceptum Exod. 20, 3—5a, und zwar a) des Abgöttereiverbots, b) des Bilderverbots. 5. Seine Auslegung des Epilogs Exod. 20, 5b—6. Der zweite Hauptteil, Abschnitt 6—8 umfassend, bespricht im 6. Abschnitt die Eigenart und Herkunft der von Luther gebrauchten kurzen Memoriertexte, insonderheit ihre Erweiterung durch Hinzufügung des Epilogs, weist sodann im 7. Abschnitt nach, daß Luthers Erklärungen des 1. Gebots und des Epilogs einheitlich zu verstehen sind, beide reguliert durch das Doppelmotiv der Furcht und des Vertrauens; im 8. Abschnitt endlich wird aufgezeigt, daß und in welchem Sinne Luther den timor poenae nicht nur als Motiv, sondern auch als Gebotsinhalt, ohne Verletzung der Konsequenz, verwenden konnte, aus volkspädagogischen Gesichtspunkten.

1. Luthers Katechismusgedanken in ihrer Entwicklung bis zum Jahre 1529. Gütersloh 1913. (354 S.)
2. Der Begriff der Gottesfurcht in Luthers Katechismen. Gütersloh 1914. (45 S.)
3. Furcht, Liebe und Vertrauen in Luthers Katechismen. Hannoversche Pastoral-Korrespondenz 1914, Nr. 2 u. 3.
4. Noch einmal: Was heißt „Gott fürchten" in Luthers Katechismen? Ebenda Nr. 9.
5. Der timor dei als Erfüllung des ersten Gebots bei Melanchthon. Ebenda 1915, Nr. 11. 13 u. 14.
6. Der timor dei als Erfüllung des ersten Gebots in den älteren lutherischen Katechismen. Ebenda Nr. 15.
7. Das erste Gebot in den Katechismen Luthers. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtfertigungslehre. Leipzig 1916. (184 S.)
8. Das erste Gebot in Luthers Tischreden. Monatschr. für Pastoraltheologie 1916, S. 441—454.
9. Zum ersten Hauptstück des Kleinen Katechismus. Eine Erwiderung. Neues Sächs. Kirchenblatt 1917, Nr. 10.
10. Zum ersten Hauptstück des Kleinen Katechismus. Wider D. Karl Thieme. Ebenda Nr. 21.

In die Diskussion haben Prof. D. Joh. Meyer in Göttingen und Prof. D. Karl Thieme in Leipzig mit folgenden Schriften eingegriffen:

Joh. Meyer: 1. „Fürchten, lieben und vertrauen", eine geschichtliche Erörterung zu Luthers Katechismen. Neue kirchliche Zeitschrift 1913, S. 793—811.

2. Derselbe: „Gottesfurcht" in Luthers Katechismen. Hannoversche Pastoral-Korrespondenz 1914, Nr. 4.
3. Derselbe: Luthers großer Katechismus. Leipzig 1914.
4. Derselbe: Luthers Dekalogerklärung 1528 unter dem Einfluß der sächsischen Kirchenvisitation. Neue kirchliche Zeitschrift 1915, S. 546—570.
5. Derselbe: Das erste Gebot bei Luther. Monatschr. für Pastoraltheologie, Juli u. August 1917, S. 357—376.

Vorstehende Arbeiten werden von mir als Meyer I, II usw. angeführt; entsprechend auch die beiden folgenden Veröffentlichungen von K. Thieme als Thieme I u. II:

1. Zum ersten Hauptstück des Kleinen Katechismus. Neues Sächs. Kirchenblatt 1917, Nr. 3.
2. Zum ersten Hauptstück des Kleinen Katechismus. Antwort auf D. Hardelands Erwiderung. Ebenda Nr. 13.

Ein neuer Artikel Thiemes, als Entgegnung auf Hardeland VIII, ist a. a. O. Sp. 330 für später angekündigt, während sein ausgezeichnetes größeres Werk „Die sittliche Triebkraft des Glaubens" (vgl. über dasselbe A. Harnack, Dogmengeschichte[3] Bd. III, S. 808. 846) bereits 1895 erschienen ist.

In diesem gelehrten Streit handelt es sich wesentlich um Folgendes. Hardeland hat in seinen Veröffentlichungen I—VI, wie Meyer IV, S. 547, gut zusammenfassend, referiert, den für Luthers Dekalogauslegung grundlegenden Begriff der Gottesfurcht schwankend und verschieden erklärt und zwar nacheinander in dreifacher Weise:

1. Im 1. Gebot sei der timor dei zwar auch timor poenae wie im sogen. Beschluß (Epilog), aber er sei es weder ausschließend noch vorwiegend, im 1. Gebot wiege die Bedeutung timor filialis vor.
2. Im 1. Gebot sei der timor dei nur timor filialis, im Beschluß dagegen timor poenae.
3. Im 1. Gebot sei der timor dei nur timor filialis, im Beschluß vorwiegend timor poenae, aber auch timor filialis.

In seiner VII. sehr reichhaltigen Veröffentlichung beharrt dann Hardeland wesentlich, doch nicht ganz sicher, bei seiner 3. Position (man vgl. die Zusammenfassung auf S. 95 f.): es mache gar keinen Unterschied aus, ob Luther erkläre, das 1. Gebot werde erfüllt durch „Furcht und Glauben" oder „allein durch Glauben". Einschränkend fügt er aber hinzu: Furcht vor Gottes Zorn und Strafe müsse allerdings auch der Gerechtfertigte empfinden, weil er noch im Fleisch lebt und Sünder ist, aber diese

Furcht könne nie Erfüllung des 1. Gebotes sein, wenn auch ihr Vorhandensein sicherstes Merkzeichen der Erfüllung werden könne; bei der im 1. Gebot geforderten kindlichen Ehrfurcht sei der Gedanke an Gottes Zorn nicht ausgeschlossen, er werde aber ein lediglich hypothetischer; denn die Furcht vor Gottes Zorn habe Luther doch sonst für Verletzung des 1. Gebots und für Götzendienst erklärt; diese Furcht predigen heiße, Verzweiflung predigen. Luther denke bei dem „Gott fürchten" im 1. Gebot neben „Gott lieben und vertrauen" an die „ersten Wirkungen des rechtfertigenden Glaubens, an die motus spiritus sancti" (S. 175); mancherlei wohl möge ihm hier vorgeschwebt haben (S. 179): die fromme Unterstellung unter Gottes Gericht, bei der man doch weiß, Gott zürnt nicht (S. 182); und sofern der Gedanke an Gottes Zorn in einem gottliebenden Herzen nicht ausgeschlossen werde, sei doch das „sehr uneigentlich Furcht vor Gottes Zorn zu nennen, viel eher ein die Seele reinigendes Gefühl des Miterlebens göttlicher Gerichte, die über andere ergehen" (S. 178). Andererseits behauptet er am Ende (S. 184): „Es ist nicht möglich, die Gedanken des Epilogs in die Erfüllung des 1. Gebots zu verpflanzen"; denn die eudämonistisch gearteten beiden Motive der Strafdrohung und Lohnverheißung treten stark störend im Katechismus auf und seien anderweit von Luther in ihrer Unanwendbarkeit auf eine wirkliche Erfüllung der Gebote heftig bekämpft (vgl. S. 130ff. 140f. 183); als die eigentliche Triebkraft der Erfüllung gelte ihm der Glaube und die mit ihm gegebene dankbare Gegenliebe gegen den Gott, der im 1. Gebot verheiße: Ich bin der HErr dein Gott. Doch — so versucht Hardeland einen Ausgleich herzustellen — man dürfe Luther nicht genau beim Worte nehmen und könne daran denken, daß auch hier im Epilog von wirklichem Zürnen nicht die Rede sei (S. 183f.). Immerhin liege hier eine Unklarheit, ein Mangel, ein Fehler, eine Differenz vor, zu der Luther durch seine Abhängigkeit von Melanchthon und besonders durch den unseligen Kompromiß mit dessen Unterricht der Visitatoren (S. 155) veranlaßt worden sei; auch die Reinheit seiner Rechtfertigungslehre sei dadurch gefährdet (vgl. z. B. S. 140. 158. 168. 176. 184 u. ö.). —

In dieſer VII. Schrift deckt Hardeland weiter, wie ſchon früher (beſonders in I), die Beziehungen auf, die zwiſchen der Erklärung des 1. Gebots und der Rechtfertigungslehre (man beachte den Titel des Buches!) und mit der Lehre von der Buße beſtehen oder nicht beſtehen ſollen. „Melanchthon hat die Sache ſo angeſehen, hat das 1. Gebot behandelt, als wenn es die Lehre von der poenitentia treibe. Das iſt irrtümlich“ (S. 163); gelegentlich habe auch Luther mehrfach, aber nicht im Katechismus, die Lehre von der Pönitenz am 1. Gebot zur Darſtellung zu bringen ſich bemüht, wobei freilich der Furchtbegriff ſich ändern mußte, da man dann abſehen müſſe von der Gottesfurcht, die ein im Gnadenſtand lebender Chriſt normalerweiſe empfinde uſw. (S. 174). Auch in den letzten Veröffentlichungen hört man wiederholt: Luther könne bei ſeiner Zeichnung normaler Frömmigkeit gerechtfertigter Chriſten unmöglich ſagen wollen: ſie ſollen ſich vor Gottes Zorn fürchten, da doch das Rechtfertigungserlebnis in der Überwindung des timor poenae beſtehe; nur um die kindliche Ehrfurcht könne es ſich handeln als eine bleibende Begleiterſcheinung des Glaubens. Im Beſchluß allerdings rede er inkonſequent von der Furcht der Chriſten vor Gottes Zorn und anerkenne da in verhängnisvoller Abhängigkeit vom Viſitatorenunterricht auch minderwerte eudämoniſtiſche Motive, aber im 1. Gebot mache er fehlerfrei den rechtfertigenden Glauben zum Ausgangspunkt aller Gebotserfüllung; die drei weſensverwandten Begriffe „fürchten, lieben, vertrauen“ ſeien ja als der unmittelbare Niederſchlag der vorausgeſetzten Rechtfertigung zu verſtehen (IX, 149 u. ö.). Daneben werden allerlei hiſtoriſch-kritiſche Fragen berührt, z. B. betreffend die Vorgeſchichte der Trias „Fürchten, lieben, vertrauen“ ſowie der älteren auguſtiniſchen Trias „Glaube, Liebe, Hoffnung“. Aber die eigentliche Bedeutung des Streites betrifft nicht hiſtoriſche, ſondern prinzipielle Fragen. Es handelt ſich dabei, wie Meyer V, S. 358 es ſcharf (m. E. allzu ſcharf) formuliert hat, um Folgendes: Iſt das 1. Gebot in Luthers Auslegung eine Idealſchilderung des chriſtlichen Lebens oder ſteigt es volkserzieheriſch herab zur Höhenlage der Volksfrömmigkeit? Stehen dahinter die höchſten chriſt-

lichen Motive oder mindere, eudämonistische? Ist das 'Vertrauen' der Glaube, den Gott zur Gerechtigkeit rechnet, der sich stützt auf das Evangelium von dem in Christo gnädigen Vatergott, oder nur das Zutrauen zu den Verheißungen, mit denen Gott die treue Gebotserfüllung lohnen will? Ist die Furcht die demütige Ehrfurcht oder eine Furcht vor Gottes Zorn und Strafe? Und endlich, ist das 1. Gebot vom „Beschluß" inhaltlich so abzurücken, daß es die christliche Vollkommenheit zeichnet, der Beschluß aber mit minderwertigen Motiven und minderwertiger Sittlichkeit operiert, oder gehören beide eng zusammen, so daß der Beschluß ein Kommentar zum 1. Gebot ist? — Hardeland vertritt die erste Alternative (auch in VIII—X), Meyer in I—V dagegen die andere, ähnlich Thieme, doch mit der Einschränkung, die Furcht Gottes im 1. Gebot sei wohl nicht nur die vor seinem strafenden Zorn, der Begriff möge hier einen weiteren Umfang haben als in der Beschlußerklärung (I, 38); auch solle bei 'vertrauen' im 1. Gebot, das zunächst den Vorsehungsglauben meine, der Versöhnungsglaube nicht ausgeschlossen sein (II, 203) [1]). Wenn Meyer V, 358 von mir berichtet, ich sei gleich ihm Vertreter der zweiten Alternativen, so ist das nicht genau. Vor Ausbruch des literarischen Streites habe ich in der W. A. 30[1], S. 355 Anm. das 'Fürchten' im 1. Gebot zunächst auf den timor castus oder filialis gedeutet, zugleich aber für wahrscheinlich erklärt, daß hier auch schon an den timor poenae, wie im Beschluß, mitzudenken sei, besonders wegen Luthers Gesamtauffassung vom

1) Auch Meyer, der ebenfalls die volkspädagogischen Rücksichten als die im Katechismus Luthers herrschenden ansieht — das sei ausdrücklich festgestellt —, hebt daneben hervor, daß Luther natürlich für sich nicht auf ein tieferes Verständnis des 1. Gebots verzichtet habe, ferner daß seine pädagogisch-katechetische Wendung in der neuen Auslegung des 1. Gebots (durch Einführung des timor poenae) doch nicht eigentlich eine religiöse Wendung bedeute, sie passe schließlich in seine Gesamtanschauung; Luther wisse, daß der im Fleisch lebende Christ die eudämonistischen Motive nie ganz entbehren könne (IV, 551. 556. 564 f. 569 f.). Aber die durch die Visitation in Luther geweckte Stimmung sei sehr hoch anzuschlagen, sie eben habe das deutlich erkennbare Herabsteigen zu der Höhenlage volkserzieherischer, eudämonistischer Motive im Katechismus veranlaßt.

Christenstand, vom Heilsweg, von der Buße. In der später geschriebenen Einleitung desselben Bandes habe ich dann (S. 639 f.) den letzteren Gesichtspunkt schärfer hervorgehoben und als den eigentlich richtigen behauptet. Ebenso in meinem Katechismusheft, besonders S. 95 ff. Darin stimme ich also mit Meyer wesentlich überein, auch bin ich wie er der Meinung, daß der Epilog und das 1. Gebot einheitlich zu verstehen sind. Aber bezüglich der zuerst genannten Alternativen vertrat ich schon 1910 im Katechismusband (W. A. 30[1], S. 636 ff.), vor der Diskussion zwischen Hardeland und Meyer, mehr den Standpunkt, den Hardeland (offenbar ohne Kenntnis meiner Ausführungen) nachmals verteidigt hat, doch mit Modifikationen. Im Folgenden werde ich darauf zurückkommen, inwieweit ich jene schroffen Alternativen nicht anerkennen möchte.

Verhältnismäßig spät erst wurde ich in den Streit hineingezogen. Zum erstenmal wandte sich Hardeland gegen mich in einer Anmerkung seines VIII. Aufsatzes S. 442 f. In meiner Schrift über Luthers Katechismen hatte ich gegenüber seiner Neigung, im 1. Gebot den Furchtbegriff abzuschwächen, auf die Stelle W. A. I, 450, 23 ff. (in iis duobus vult dominus coli: amari ut pater ... timeri ut iudex ...) hingewiesen, vor allem aber darauf, daß Luther gemäß seiner gesamten Auffassung vom Heilsweg und Christenstand nicht nur im Werden des Christen das Erschrecken des Gewissens dem Glauben vorangehen läßt, sondern auch lehrt: mit der Liebe und dem Vertrauen zu Gott müsse stets die Furcht vor ihm als dem heiligen Richter sich verbinden wegen der noch fortwährenden Sünde, denn ein Christ stehe nicht im Wordensein, sondern im Werden. Ähnlich früher schon in der W. A. 30[I]. — Hardeland [1]) gibt nun zwar zu, daß Furcht vor Gottes Zorn auch vom Frommen empfunden wird (VIII, 443 Anm.), aber seine Ausführungen gipfeln darin, daß er solche Furcht im 1. Gebot nicht gelehrt wissen will; eine derartige Deutung könne er auf Grund seiner Studien nur als

1) Wenn er in jener Anmerkung VIII, 442 f. gegen mich geltend macht, Luther spreche doch von der correptio oder dem väterlichen Zorn, so übersieht er, daß Luther hier klar pater und judex einander gegenüberstellt.

„etwas erkennen, was von Luther für den gläubigen Christen — und für den hat er doch den Dekalog im Katechismus ausgelegt — als Idololatrie bezeichnet hat" (Schluß der Abhandlung VIII, S. 454). Meinen wiederholten Hinweis aber (so auch in meiner Besprechung seines II. Buches im Theol. Lit.-Bericht 1914, S. 185), daß nach Luther christianus homo constat non in facto sed in fieri, hat er, sehr bezeichnend für seine Methode, in VII, S. 5 dahin beantwortet: „Ich muß die Annahme, daß ich nicht genügend bedacht haben sollte, daß nach Luther der Christenstand im Werden bestehe, auf Mißverstehen zurückführen. Dieser von mir nicht aus den Augen gelassene elementare Satz in Luthers Theologie hat mit der Auslegung des 1. Gebotes nichts zu tun." Wir kommen hernach darauf zurück.

Auf Anregung der Schriftleitung der Theol. Studien und Kritiken ergreife ich hier zur Sache das Wort. Die Diskussion jener drei Gelehrten griff ja noch mehrfach auf meine Ausführungen in der Weimarer Lutherausgabe und in meinem Katechismusheft des Ver. f. Reformationsgesch. zurück. Besonders lebhaft wurde zuletzt meine 2. Anmerkung in W. A. 30 I, S. 637 umstritten; ich sage da zum Verständnis der Lutherschen Erklärung des 1. Gebots, als deren Hauptbegriff ich den Glauben oder das Vertrauen auf den, der da spricht: 'Ich bin der HErr, dein Gott', feststellte, folgendes: „Vergleiche auch die Glossen zum Dekalog (Unsere Ausgabe Bd. 30 II, S. 358, 2 ff.); zu Ego sum dominus tuus gehört die Glosse: 'Promissio omnium promissionum, fons et omnis religionis et sapientiae caput, Euangelium Christum promissum complectens.' Also ein Evangelium, das auf Glauben rechnet. Die Fortsetzung 'Hoc est proprie primum praeceptum, quia nihil praecipitur dicens: Ego sum dominus deus tuus', muß zu dem folgenden Text 'Non sint tibi dij alij' als 2. Glosse gezählt werden, was a. a. O. nicht klargemacht ist." Hierauf ist näher einzugehen, diese Stelle führt uns auch mitten in den gelehrten Streit hinein.

Durch Thieme a. a. O. II, Sp. 145 ff. auf jene meine Anmerkung in der W. A. 30 I, 637 aufmerksam gemacht, äußerte

ſich A. Hardeland VIII, Sp. 146ff. darüber folgendermaßen. In der W. A. 30 II, 358 ſtehe links der Text, rechts die Gloſſen unter fortlaufender Nummernbezeichnung; man ſehe genau, zu welchem Worte die betreffende Gloſſe gehöre. Die 1. Gloſſe ſei den Worten gewidmet: Ego sum dominus deus tuus, die 2. erſt Worten, die dem Bilderverbot angehören, ſo daß man mit aller Beſtimmtheit ſehe: in dem, was zwiſchen dem angeführten Eingangsworte und dem Bilderverbot ſtehe, ſei nichts gloſſiert. Die Gloſſe 1 gelte in ihrem ganzen Tenor den Worten der Verheißung: Ich bin der Herr, dein Gott; das Verbot: du ſollſt nicht andere Götter haben neben mir, ſei nicht berührt. — Meine Zerlegung der 1. Clemenſchen Gloſſe in zwei und demgemäß die Beziehung des Satzes Hoc est proprie primum praeceptum auf das Verbot Non sint tibi dij alij beſtreitet Hardeland entſchieden: „Die Gloſſen zum Dekalog von 1530 ſind a. a. O. von O. Clemen bearbeitet. Eine Anmerkung, die D. Albrecht ſpäter dazu macht, gibt deſſen perſönliche Meinung wieder, ändert aber Clemens Textwiedergabe nicht ab. In der kritiſchen W. A. erfolgen Korrekturen auf anderem Wege als auf dem ja auch ganz unzuläſſigen einer gelegentlichen, ſo leicht zu überſehenden und an ſich bedeutungsloſen Anmerkung eines anderen Gewährsmannes. O. Clemen hat die Handſchrift ſeiner Textwiedergabe zugrunde gelegt. D. Albrecht hat aller Wahrſcheinlichkeit nach lediglich eine Vermutung ausgeſprochen, die, wie ich gleich nachweiſen will, auf falſcher Auslegung der Textworte beruht. O. Clemen hat bisher ſeine Textauffaſſung a. a. O. nicht geändert, auch D. Albrecht nicht ermächtigt, dies in ſeinem Namen zu tun. Danach muß, wer die Stelle W. A. 30 II, 358 zitieren will, nach O. Clemen zitieren, wie ich es getan habe. Nun habe ich aber nicht bloß formell hierzu das volle Recht gehabt. Die betreffende Stelle läßt ſich überhaupt nicht ſo verſtehen, wie ſie D. Thieme, hierin dem D. Albrecht folgend, verſtanden hat. Das 1. Gebot, welches ſagt: Ich bin der Herr, dein Gott, wird hier deshalb, weil es nichts gebietet, promissio promissionum, fons et omnis religionis et sapientiae caput, evangelium Christum promissum complectens genannt. Dann wird fortgefahren: hoc

est proprie primum praeceptum, quia nihil praecipitur, dicens: ego sum dominus tuus. Die letzteren Worte sind also Bestandteile dessen, was primum praeceptum heißt, denn das Partizipium dicens bezieht sich auf praeceptum. Das Pronomen hoc wird Prädikat, nicht Subjekt sein und wird sich auf das Vorausgegangene beziehen; also wird die Glosse so verstanden werden müssen: Die Worte: Ich bin der Herr, dein Gott, sind Evangelium, sie enthalten die Verheißung aller Verheißungen usw., und um dieses ihren Verheißungscharakters willen sind sie 'eigentlich' als das 1. Gebot und dieses als Verheißung anzusehen. Damit ist offenbar das Gegenteil von dem gesagt, was D. Thieme hier ausgesagt findet. Ich kann D. Albrechts Meinung einstweilen unmöglich für etwas anderes als eine irrtümliche Vermutung ansehen. Aber selbst in dem kaum denkbaren Fall, daß er mit ihr im Recht wäre, und D. Thieme sich auf sie berufen dürfte, stände die Sache doch völlig anders." — — — Kein billig denkender und urteilsfähiger Leser, der sich der Mühe unterziehe, der Sache auf den Grund zu gehen, dürfe mit D. Thieme an ihn die Frage richten: Wo bleibt hier die Genauigkeit? — Zur Sache weist Hardeland weiter auf die „angeblich ganz gleiche Äußerung Luthers" in dem Entwurf De loco justificationis 1530 (W. A. 30 II, S. 663, Z. 37 f.) hin: primum praeceptum est promissio, auf die er seines Wissens zuerst aufmerksam gemacht habe [1]), ferner auf die Predigten über das Deuteronomium v. J. 1529 (W. A. Bd. 28, S. 599 ff.), „der einzigen authentischen Interpretation seiner Auffassung der im Kleinen Katechismus gegebenen Auslegung, daß Gottesfurcht, Gottesliebe und Gottvertrauen die Gebotserfüllung sei", worauf er auch als Erster aufmerksam gemacht zu haben glaubt [2]) usw.

Und noch einmal bringt Hardeland (IX, Sp. 327 f.) in seiner temperamentvollen Weise meine Anmerkung in W. A. 30 I zur Sprache, obwohl Thieme III, Sp. 197 f. ihn auf seine Miß-

1) Vor ihm hatte ich schon in W. A. 30 I, S. 353 f. darauf aufmerksam gemacht.

2) Vor ihm hatte ich bereits auf diese Stelle hingewiesen in W. A. 30 I, S. 354 f. Anm.

deutung mit guten Gründen hingewiesen hatte. Er schreibt: „Die Glossen zum Dekalog sind von mir in durchaus einwandfreier Weise angeführt und ausgelegt. Die Anordnung der Glossen in W. A. 30 II, S. 358 hat keine Abänderung erfahren. Dieses hat mir O. Clemen, der Gewährsmann dieser Veröffentlichung, auf meine Anfrage bestätigt. Dem D. Thieme muß ich also den Vorwurf machen — und dies ist ein keineswegs leichter, er wiegt um so schwerer, als ich ihm seinen Irrtum bereits nachgewiesen habe —, daß er auf die ganz willkürliche Vermutung eines Dritten hin den maßgebenden Text geändert hat und seine Auslegung nach dem falschen Text bzw. der falschen Textanordnung gibt" usw.

Obwohl nun nach Thieme jüngst auch Meyer V, nach Verständigung mit mir, auf Grund der von mir persönlich eingesehenen und nachgeprüften Nürnberger Handschrift, der Vorlage der von O. Clemen erstmalig gedruckten Dekaloggloſſen Luthers, die Irrtümer Hardelands mit schlagenden Gründen widerlegt hat, möchte ich als der hauptsächlich Angegriffene doch Hardeland selbst noch Rede und Antwort stehen, zumal ich Genaueres beizubringen habe.

Der Text Clemens a. a. O. entspricht allerdings, wie ich hernach zeigen werde, nicht völlig der handschriftlichen Vorlage, aber auch in dem uns vorliegenden Abdruck verträgt er nicht die ihm durch Hardeland widerfahrene Deutung. Ich gehe zunächst von etwas Unbestrittenem aus. Hardeland kennt doch die scharfe Gegenüberstellung von promissio und praeceptum, die Luthers gesamte Lehre beherrscht. Demgemäß hat Luther eben auch hier gesagt: innerhalb des weitläufigen Textes Exod. 20, 2—6 (so grenzt er das 1. Gebot ab) müsse man, wenn man sich scharf ausdrücken wolle, zwischen promissio und praeceptum unterscheiden; die Eingangsworte 'Ich bin der HErr dein Gott', in denen ja nichts geboten werde, seien genau genommen kein praeceptum, sondern eine promissio, ja eine grundlegende, das Evangelium in sich begreifende Verheißung. Hardeland kennt ferner die auf den Text des 1. Gebots bezügliche Tischrede Luthers (Erl. Ausg. 58, 266; W. A. Tischreden III, 109, 3ff.; 110,

7 ff.): „Nach dem Reichstage Anno 1530 da ward gedruckt zu Augsburg ein Katechismus, der ist gar anders denn der unser. Erstlich machen sie aus dieser Verheißung: Ich, der Herr, bin dein Gott usw., ein Gebot, gleich als wären diese Wort ein Gebot, da Gott sein Gesetz geben wollte und das Evangelium verhieß [d. h. wohl: während doch Gott, im Begriff sein Gesetz zu verkündigen, mit jenem Eingangsspruch das Evangelium verhieß. Oder: An der Stelle, wo Gott ... verhieß] [1])." Ich hatte bereits in der W. A. 30 I, S. 353 f. diese Tischrede beigezogen und sie gelegentlich meiner Besprechung der Th. Kastanschen Katechismusauslegung im Th. Lit. Bericht 1914, S. 265 auch erläutert. Luther hat den in Reus Quellenwerk I, 1, 451 ff. (vgl. Enders 9, 331 f. Anm. 2; Kroker W. A. Tischr. III, 109 Anm. 5) beschriebenen Augsburger Katechismus des Bonifacius Wolfhart (eines von Zwingli, Ökolampad, aber auch Schwenkfeld beeinflußten Geistlichen) im Sinne, der die Eingangsworte als 1. Gebot zählt, als 2. aber die folgenden: „Du solt kain nachkomlinge Götter vor meinem angesicht haben", wahrscheinlich so unter dem Einfluß der talmudischen Tradition (die zehn Worte, nicht zehn Gebote zählt), gegen die sich z. B. auch Calvin in seiner Institutio treffend ausgesprochen hat: Primi vice promissionem statuunt sine praecepto. Ego autem .... decem verba apud

---

1) Der Sinn des letzten Satzes in der deutschen Fassung der T. R. ist unklar, ebenso in der voranstehenden lateinischen Form S. 109, Z. 23 f. (ubi Deus legem suam ordinavit, priusquam euangelium promitteret). Klarer hat Cordatus denselben Text überliefert: Augustanorum catechismus cum nostro non convenit. Primum enim praeceptum faciunt ex promissione euangelii: Ego sum Dominus deus tuus, quasi haec verba praeceptum essent. Euangelium promittit, lex imperat et iubet. Als sicherer Kern der verschieden überlieferten gesamten Tischrede ergibt sich der Gedanke, daß die Eingangsworte 'Ich bin der HErr dein Gott' eigentlich kein Gebot seien und jedenfalls für sich allein nicht als erstes Gebot gezählt werden dürfen. — Das übersieht Hardeland VII, 443. Auf die andere Tischrede, die er vorher hier als gleichbedeutende anführt (primum praeceptum est mera promissio, W. A. Tischr. II, 328, 16 f.), die aber jene Unterscheidung von promissio und praeceptum ignoriert, sowie auf ähnliche Aussprüche Luthers komme ich hernach noch zurück.

Mosem pro decem praeceptis accipio ... nempe ut, quod illi praeceptum primum faciunt, locum praefationis in totam legem teneat. (Zitiert von Joh. Geffcken, Über die verschiedene Einteilung des Decalogus ꝛc. 1838, S. 279, Anm. zu S. 182). —

Wenn Hardeland diese ihm doch bekannte (vgl. VII, 443) Tischrede Luthers genauer erwogen hätte, würden ihm wohl Bedenken gegen seine Deutung jener Lutherschen Dekaloggloſſe aufgestiegen sein, und er hätte klarer erkannt, was Luther mit seiner Randbemerkung ‘hoc est proprie primum praeceptum’ usw. hat sagen wollen. Die Bedenken mußten sich ihm verstärken aus der näheren Beobachtung des Abdruckes bei Clemen; derselbe läßt doch mit Hoc est proprie primum praeceptum einen neuen Absatz beginnen, trennt also diesen Satz von dem voranstehenden Promissio ... complectens, während nach Hardeland beide Sätze unmittelbar zusammenhängen sollen! Und sollte es ihm unbekannt sein, daß in den alten Handschriften Texte und Gloſſen niemals durch fortlaufende Zahlen miteinander in Beziehung gesetzt sind, daß die abgedruckten Ziffern also als Zutaten des Bearbeiters zu gelten haben, was Clemen selbst durch die Art seiner Bezifferung und in seiner Einleitung a. a. O., S. 357 unten angedeutet, was Thieme auch ganz richtig als selbstverständlich annimmt? Weiß Hardeland nicht, daß selbst in Lutherdrucken die Kennzeichnung der Beziehung der Randbemerkungen zum Text öfter schwierig ist [1])? Hätten solche Erwägungen ihm nicht Anlaß geben sollen — da für ihn die genaueste Wiedergabe des Textes so große Bedeutung gewonnen hatte —, sich bei der Nürnberger Stadtbibliothek nach der Beschaffenheit der handschriftlichen Vorlage zu erkundigen? Er hätte von dort ebenso wie ich bereitwillige Auskunft erhalten, und zwar eine solche, die seine irrigen Annahmen berichtigte. Wie seltsam, daß er statt dessen unserem auf dem russischen Kriegsschauplatz stehenden, von allen literari-

1) Sogar einem so gewissenhaften, kundigen Forscher wie Nicolaus Müller ist z. B. in der W. A. Bd. 8, S. 695 der fatale Irrtum untergelaufen, daß er die zu d angeführte Gloſſe unrichtig bezogen hat, sie gehört offenbar zu „Martinum Luther“ in Z. 8.

schen Hilfsmitteln entblößten, werten Mitarbeiter D. O. Clemen zu befragen unternahm, der, ohne nähere Kenntnis des Streitpunktes und ohne die Möglichkeit einer quellenmäßigen Nachprüfung des Textes, beim besten Willen nichts darüber entscheiden, höchstens nur das Selbstverständliche bestätigen konnte, daß meine ihm nicht näher bekannte Anmerkung eben von mir und nicht von ihm stamme.

Auch das hätte Hardeland bedenken sollen, daß beim ersten Abdruck schwer lesbarer Handschriften — und Dietrichs Schrift, um die es sich handelt, ist schwierig zu entziffern — selbst einem Meister wie O. Clemen leicht Versehen mitunterlaufen können. Derartiges berichtigt unsere W. A. keineswegs immer so nachdrücklich wie z. B. im Bd. 51, S. 732 f., sondern öfter nur beiläufig. Völlig fehlerfreie Texte zu liefern, ist ein Ideal, dem wir nahezukommen suchen, aber sie geraten uns (um einen Ausdruck Luthers zu gebrauchen) nun doch nicht „so rein, als hätten's die Tauben erlesen". Kundige Beurteiler unserer W. A., wie Kolde, Haußleiter, haben daher, mit den großen Schwierigkeiten solcher Textherstellungen vertraut, in ihren Besprechungen der verschiedenen Bände mit milden Worten auf derartige Versehen aufmerksam gemacht [1]).

Kurz, Hardeland hätte die Dekalogglosse bedachtsamer prüfen sollen, ehe er sie nach seinem Sinn deutete. Ob ihm wirklich selbst ganz wohl gewesen ist bei der seltsamen Logik, mit der er praeceptum, quia nihil praecipitur zusammenfaßte? Erinnerte ihn das nicht an das lucus a non lucendo? Und jenes hoc soll Prädikat sein und sich auf das Vorangehende beziehen? — während wenige Zeilen später auf Z. 33 rechts in der Anmerkung Nr. 13 (Hoc unum est affirmativum praeceptum) in einem gleichartig gebauten Satz das Hoc doch sicher Subjekt ist und auf das Folgende sich bezieht! Dazu kommt, daß Hardeland anfangs auf Grund des Textes Clemens noch die richtige

1) Ich erwähne hier beiläufig eine Kleinigkeit zu demselben Textabdruck in W. A. 30 II, S. 358. In Z. 8 rechts liest Clemen als erstes Wort der von ihm unter Nr. 2 wiedergegebenen Glosse: hic. Ich würde nach der Handschrift eher hoc lesen.

Gliederung des Textes und der zugehörigen Gloſſen erkannt hat. Z. B. in I, 30 ſchreibt er, daß Luther „die Eingangsworte des 1. Gebots“ mit der Bemerkung promissio gloſſiert habe; und I, 42: „Der Eingang des 1. Gebots charakteriſiert ſich für Luther als Verheißung.“ Er anerkennt mehrfach die Gliederung: das Selbſtzeugnis Gottes im Eingang, das Gebot, den Epilog (z. B I, 25. 45). Richtig ſchreibt er auch in II, 36 f., das Textwort: 'Ich bin der HErr dein Gott' ſei mit der Gloſſe promissio ... complectens begleitet. Seinem geſunden Urteil erſchien dieſe Beziehung zwiſchen dem Texteingang und der ſo abgegrenzten Gloſſe als ganz natürlich, und doch hat er ſie ſpäter leidenſchaftlich bekämpft, nachdem Thieme ihn auf meine Deutung in W. A. 30[I], S. 637 Anm. hingewieſen hatte.

Eine gewiſſe, aber keineswegs ausreichende Entſchuldigung wird man Hardeland wegen ſeiner ſpäteren Mißdeutung der Stelle zubilligen müſſen: 1) weil O. Clemen verſehentlich den zweiten Satz der Gloſſe zum 1. Gebot Hoc est proprie primum praeceptum nicht, der Handſchrift entſprechend, 1 bis 2 Zeilen tiefer abdrucken ließ und ihn nicht als 2. Gloſſe gezählt hat (das Markieren durch einen Abſatz iſt eben nicht deutlich genug), 2) weil in dem praecipitur dicens des überlieferten Textes tatſächlich eine grammatiſche Schwierigkeit vorliegt (ſ. u.), und 3) weil Hardeland bei Verknüpfung des dicens mit praeceptum den von ihm (wie wir noch hören werden) nicht klar durchdachten, aber gern und oft wiederholten Lutherſchen Satz „primum praeceptum est mera promissio“ beſtätigt zu finden meinte.

Wenden wir uns noch einmal zu dem Text der Handſchrift ſelbſt, die ich in Händen gehabt habe. In dem von Veit Dietrich geſchriebenen Manuſkript (vorh. in der Nürnberger Stadtbibliothek, Mss. cent. 5 Append. 75) ſteht auf Bl. 207a in der rechten Spalte der lateiniſche Bibeltext mit dunkler Tinte weitläufig geſchrieben (abweichend von der Vulgata und von dem mit der Vulgata faſt genau übereinſtimmenden Text W. A. Bibel, Bd. 5, S. 98 f.). Die erſte Zeile, d. h. die Überſchrift über dieſer rechten Spalte, Exodi XX, iſt rot geſchrieben, und am Schluß

der 8. Zeile Non sint tibi dij alij stehen 2 schräge rote Striche; die 15. Zeile füllen die Worte neq. seruies eis. Punkte und Doppelpunkte sind nicht verwendet, nur Kommata. (Clemen hat, den Grundsätzen unserer Ausgabe entsprechend, mehrere Abkürzungen aufgelöst und die Zeichensetzung etwas moderniſiert; auch die Vertauschung der Spalten rührt von ihm her.) Die linke Spalte enthält oben mit schwarzer Tinte den Vermerk Lutherus scripsit Coburgi. (Also sein Amanuensis V. Dietrich, der Abschreiber, hatte Luthers Originalschrift vor sich; er bestimmte seine Abschrift für zwei seiner Wittenberger Privatschüler zum Auswendiglernen, vgl. Clemens Einleitung S. 357.) Darunter folgen links mit roter Tinte, eng geschrieben und vielfach abgekürzt, Luthers abgeschriebene Glossen in deutlichen Abschnitten, ungefähr — soweit der knappe Raum es gestattete — dem nebenstehenden biblischen Text entsprechend. Der erste Abschnitt Promissio bis complectens beanspruchte 8 geschriebene Zeilen (in Clemens Abdruck = 3¼ Druckzeilen), der zweite Abschnitt Hoc est proprie bis Deus tuus füllte 6 Schreibzeilen (= 2¼ Druckzeilen in W. A.). Ganz deutlich sind diese beiden Abschnitte durch einen Zwischenraum von etwa 3 Schreibzeilen Umfang voneinander getrennt, sie sind also zweifellos als zwei Glossen aufzufassen, während hoc est עבד als dritte Glosse neben der 15. Zeile des Bibeltextes (neq. seruies eis) steht. Auch über die Beziehung jener beiden ersten Glossen zu ihren biblischen Texten kann kein Zweifel obwalten. Allerdings beginnt die 2. Glosse Hoc est proprie erst neben der 10. Zeile des Bibeltextes (tibi sculptile, aut ullam), aber sicher gehört sie zu dem auf der 8. Zeile anhebenden Absatz Non sint tibi dij alij, die zwei roten Beistriche hinter alij sollen vielleicht auf die entsprechende rot geschriebene 2. Glosse Hoc est proprie eigens aufmerksam machen. Daß aber diese 2. Glosse erst auf der 10. und nicht schon auf der 8. Bibeltextzeile steht, hat seinen Grund darin, daß die 1. Glosse trotz enger Schrift den Raum bis einschließlich zur 8. Zeile füllte; um nun zu markieren, daß sie nicht mit zur 1. Glosse gehört, sondern als besondere 2. Glosse zu zählen ist, wurde sie tiefer angesetzt.

Wichtig ist ferner die Beobachtung, daß in der 2. Glosse zwischen praecipitur und dicens zwei schräge parallele Striche, ein langer und ein kurzer, stehen. Bezeichnen sie bloß ein Komma? Vielleicht bedeuten sie ein verunglücktes l (= loco?) oder ein V (= verbis?), oder sollen sie etwa nur auf das dicens der 3. Textzeile, das von zwei Beistrichen umgeben ist, aufmerksam machen [1])?

Ein paar Bemerkungen zur grammatischen Auslegung seien angefügt. Mit Bedacht hat Clemen, der Handschrift folgend, in der 1. Glosse zu Anfang keine Zeichen eingesetzt. In der W. A. 30 I, S. 637, Anm. 2 schaltete ich nicht hinter Promissio, sondern hinter promissionum ein Komma ein, ebenso danach auch Hardeland und Thieme. Wir fassen also Promissio promissionum als erstes, fons et — caput als zweites Glied. Meyer V, 362 dagegen will lieber interpungieren: Promissio, omnium pro-

1) Zur Verdeutlichung drucken wir das beschriebene Stück noch einmal ab, obwohl das uns zur Verfügung stehende Typenmaterial nicht alles genau wiedergeben kann, besonders nicht die Abbreviaturen. Die in der Handschrift öfter fehlenden I-Punkte setzen wir ein.

[Schwarz] Lutherus scripsit Coburgi	
	[Rot] Exodi XX,
	[Schwarz] Et locutus est deus om nia verba hęc ' dicens '
[Rot] Promiſsio oim promiſſionū	Ego sum dominus
fons ↄ omnis religionis ↄ	Deus tūus, qui eduxi te
sapientię ca	de terra Aegypti, de do
put, Euam	mo ſeruorum,
Chrm promiſ sum complectens,	Non sint tibi dij alij [2 rote Beistriche //]
	coram me, Non facias
Hoc est proprie	tibi ſculptile, aut vllam ſi
priū ꝯceptū	guram, quę in coelo ſur
Quia nihil	ſum ↄ quę in terra de
ꝯcipitür l' dicēs	orſum, ↄ q̄ in aquis sub
Ego sum dn̄s	terra Non adores ea
Deus tūus	neq. seruies eis,
hoc ס עבד	

missionum fons, et — caput. Möglich ist wohl beides. Ich übersetze: Eine Verheißung aller Verheißungen, Quelle und beherrschende Kraft aller Religiosität und Weisheit, eine den verheißenen Christus in sich begreifende Frohbotschaft. Fons und caput sind bildliche Wendungen, die wesentlich das Nämliche bedeuten: das wichtigste Lebenselement, von dem Kräfte oder Wirkungen abhängen oder ausgehen. Hardeland übersetzt caput mit „Haupt", Thieme mit „Ausgangspunkt", dagegen Meyer V will es lieber mit „Hauptstück, Wichtigstes" (ergänze: vermöge subjektiver Aneignung im Glauben) wiedergeben, und indem er den Eingang, wie gesagt, anders interpungiert, faßt er Luthers Gedanken näher so auf: in der Verheißung sei Christus inbegriffen, aber auch alles, was uns Gott sonst verheißt, auch Zeitliches. Möglich ist das wohl, aber nicht nötig.

Schwierig bleibt das praecipitur dicens in der (nach unserer Zählung) 2. Glosse. Eben dieses dicens urgiert Hardeland zugunsten seiner Auslegung, es mit dem voranstehenden Hoc verknüpfend (s. o.); er bezeichnet Thiemes Übersetzung „indem Er sagt" als groben Fehler (IX, S. 147 und X, S. 327). Wie ist darüber zu urteilen? Zunächst ist darauf aufmerksam zu machen, was Hardeland nicht weiß, daß zwischen praecipitur und dicens die Handschrift noch etwas Unleserliches enthält. Folgt man meiner Vermutung, daß die eilende Feder Dietrichs ein l (= loco) oder v (= verbis) formen wollte, und erwägt man zugleich, was Hardeland entgangen zu sein scheint, daß das dicens selbst das erste Wort des zitierten Bibeltextes sein kann (man beachte die rechte Spalte und das in Z. 3 zwischen 2 Beistrichen stehende Wort), so ergibt sich ein unanstößiger Text, der bedeutet: Dies (du sollst keine andern Götter haben) ist in eigentlichem Sinne, streng genommen, das erste Gebot, weil ja kein Gebot ausgesprochen wird in den (voranstehenden) biblischen Textworten (verbis) „dicens, Ego sum usw.", oder in der voranstehenden biblischen Textstelle (loco) „dicens, Ego sum usw.". Aber wenn nun die zwei undeutlichen Striche zwischen praecipitur und dicens keinen Buchstaben, sondern entweder nur ein Komma oder ein Verweisungszeichen auf das gleichlautende, rechts gegen-

überſtehende dicens bedeuten ſollen, was dann? Dann liegt m. E. ein lapsus calami vor, ſei es Dietrichs oder Luthers. Man könnte dann etwa vermuten, urſprünglich habe praecipit dageſtanden; ſo ergäbe ſich der klare Sinn: Weil der, der ſagt 'Ich bin der HErr dein Gott' in dieſen Worten doch kein Gebot ausſpricht. Oder es hat nach „praecipitur", urſprünglich dicendo (dadurch daß Gott ſpricht) geſtanden, was Dietrich verſehentlich als dicēs abſchrieb. Oder hat Dietrich einen urſprünglichen Schreibfehler oder eine nachläſſige Schreibweiſe Luthers ſelbſt einfach beibehalten? Freilich urteilt Hardeland IX, Sp. 327: Thieme möge zu ſeiner Überſetzung („indem Er ſagt") doch einmal eine ähnliche Stelle bei Luther nachweiſen, wo derſelbe einen ebenſo ſtarken Konſtruktionsfehler ſich habe zu ſchulden kommen laſſen. Nun Beiſpiele von Konſtruktionsfehlern oder Unebenheiten im lateiniſchen Ausdruck finden ſich bei Luther öfter [1]). In dem fraglichen Satz mag ſich ihm während des Niederſchreibens der Gedanke anders geformt und damit einen vom Anfang abweichenden Ausdruck gefunden haben.

Am bedeutſamſten iſt die Erwägung Hardelands, daß Luther öfter das erſte Gebot als eine göttliche Verheißung bezeichnet hat. Unermüdlich hämmert er auf dieſen Punkt. Man vergleiche ſeine Ausführungen z. B. VIII, 442. 443. 445; IX, 146; X, 327 f. (obwohl er kurz vorher das dagegen ſprechende Zitat aus Luthers Entwurf De loco justificationis angeführt hat: At

1) Prof. P. Flemming in Pforta, der verdiente Mitarbeiter an den letzten Bänden des Endersſchen Briefwechſels Luthers, macht mir folgende Stellen namhaft: Zu Enders 16, 218 Brief an Buchholzer, 2. Mai 1545: Non dubito quin excitabunt tragoediam, wo wohl die vorſchwebende Wendung sine dubio zum Indikativ geführt hat. — Bd. 16, 222 an Amsdorf, 7. Mai 1545: Turca dicitur in venatu corruisse in suum gladium et mortuum, filios eius inter sese bellare, wo Nom. c. Inf. im ſelben Satz mit Acc. c. Inf. wechſelt. — Bd. 16, 116 an Myconius, 1. Dezember 1544: Magistratus territus, cum remedium nullum invenire possent, tandem unus consuluit. (Hier iſt mit magistratus, wie der Plural possent zeigt, doch eine Körperſchaft von mehreren Beamten gemeint, aber der Satz wird ganz unabhängig von dem Anfang fortgeführt, für den man nunmehr eigentlich den Abl. absol. erwarten ſollte.)

primum praeceptum est promissio, quod velit esse Deus. ... Prohibetur deinde, ne aliis diis hanc fidem exhibeamus). Und in diesem Zusammenhange möchte er am liebsten das „Wir sollen" als gleichbedeutend mit „Wir wollen" verstehen (VII, 182). Aber abgesehen von den oben angeführten Stellen aus I und II, vermisse ich bei ihm eine klare Anerkennung dessen, daß das 1. Gebot mit seinem „Du sollst" (bzw. „wir sollen") doch immer eben ein Gebot, eins der 10 Gebote, ist und bleibt, und daß es als solches im Gegensatz zur Verheißung oder zum Evangelium steht. Nirgends auch ist es deutlich gemacht, warum, inwiefern, in welchem Sinne Luther solche Rede führt: das erste Gebot sei reine Verheißung [1]). Der Eingangsspruch 2 Mos. 20, 2 (Ich bin der HErr, dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus dem Diensthause geführt habe) ist ja ursprünglich — wie schon Calvin (s. o.) richtig beobachtet hat — eigentlich die Überschrift über alle folgenden Gebote und nicht bloß ein Bestandteil des 1. Gebots. Luther aber rechnet, der augustinischen Tradition folgend, den ganzen Abschnitt V. 2—6 als 1. Gebot. Dabei drückt er sich öfter ungenau aus, indem er einen Teil dieser Sprüche, der nichts Gebietendes enthält, partem pro toto, als 1. Gebot zitiert; öfter so Exod. 20, V. 2, gelegentlich aber auch V. 6; so z. B. in seinen Sprüchen, mit denen er sich getröstet hat anno 1530 (W. A. 30 II, S. 707, Z. 9 ff.): „So setzt je das Erste gebot Gottes unsere kinder und nachkommen in Gottes schutz und vorspruch, da Gott selbs sagt: 'Ich erzeige Barmhertzigkeit in tausent gelied denen, die mich lieben und meine gebot halten.' Diesen hohen tröstlichen worten der Göttlichen

1) Harbeland schließt sich nicht etwa an die schon erwähnte talmudische Tradition an, deren Richtigkeit Theologen auch neuerer Zeit, z. B. Knobel, vertreten haben: die „10 Gebote" heißen im A. T. die „10 Worte", das erste Wort brauche also keineswegs ein Gebot zu sein und sei es (in V. 2) auch nicht. Darauf deutet Luther selbst in den Tischreden gelegentlich hin, wenn er vom 1. Gebot sagt: neque ipsi Judaei praeceptum vocant (W. A. Tischr. II, S. 328, Z. 17 u. 30). Eben im Zusammenhang damit steht die Behauptung: Primum praeceptum est mera promissio. Daraus wird wieder klar, daß dabei nur an die Eingangsworte Exod. 20, 2 gedacht ist, entsprechend der angeführten jüdischen Abgrenzung dieses Verses.

Maieſtet gleuben wir billich [1])." Durchaus zutreffend hat D. Meyer in ſeinem neueſten V. Aufſatz die Gliederung des weitläuftigen Textes Exod. 20, 2—6 in ſeinen 3 Teilen (V. 2 Eingang, V. 3 das 1. Gebot im engeren oder engſten Sinne, V. 4—6 das Bilderverbot mit angehängter Drohung und Verheißung) klargelegt und feſtgeſtellt, daß dem Eingang der Gebotscharakter fehle, daß Luther eben um dieſes Eingangs willen das 1. Gebot eine Verheißung nenne, daß es aber Pedanterie ſei, dies ſo zu verſtehen, als ob Luther alle drei Teile damit habe benennen wollen. Doch möchte ich einſchränkend beifügen: nicht „nur" um des Eingangs (V. 2) willen, ſondern auch — wie die eben angeführte Stelle W. A. 30 II, S. 707, 9 ff. zeigte — wegen der in V. 6 folgenden Verheißung behauptet Luther: primum praeceptum est promissio. Das 1. Gebot iſt gleichſam in Verheißungen eingehüllt. Ja, noch etwas weiteres möchte ich, Hardeland entgegenkommend, hervorheben: der Hauptinhalt des 1. Gebots iſt nach Luthers Deutung etwas, was eigentlich gar nicht befohlen werden kann, ſondern Frucht und Wirkung des göttlichen Verheißungswortes iſt: der Glaube [2]). Es entſprechen einander einerſeits Gebot und Werk, anderſeits Verheißung und Glaube. (Weiteres dazu unten.) Aber Gebot bleibt Gebot, auch das erſte mit ſeinem „du ſollſt". Inſofern iſt Luthers Ausdrucksweiſe, das 1. Gebot ſei reine Verheißung, ungenau, doch um der angedeuteten Beziehungen willen nicht mißzuverſtehen, jedenfalls nicht für die, denen ſeine pauliniſche, reformatoriſche Grundtheſe vom Unterſchied zwiſchen Geſetz und Evangelium gegenwärtig iſt. Indem es aber Luther in den Sinn kommt, daß er ſich miß-

1) Haußleiter hat in der Neuen kirchl. Zeitſchr. 1917, S. 149 ff. nachgewieſen, daß dieſe Sprüche ſo von Luther ſelbſt ſtammen und nicht bloß ein Exzerpt aus ſeinen Koburgbriefen ſind.

2) Nicht in Betracht kommt m. E. hier die von Luther öfter erwähnte fides generalis, vermöge deren man überhaupt zunächſt davon überzeugt iſt, daß ein Gott iſt, deſſen Worte etwas gelten, der gebieten kann. Dieſer Glaube iſt die Vorausſetzung aller Gebote, aber nicht der Inhalt eines beſonderen. — Meyer und Thieme neigen allerdings mehr dazu, das „Vertrauen" im 1. Gebot und im Epilog nicht auf die fides specialis zu beziehen.

verständlich ausdrückt, hat er sich gelegentlich korrigiert und deutlich unterschieden zwischen dem, was innerhalb des weitläuftigen Textes Exod. 20, 2—6 Verheißung und was eigentliches Gebot sei. So in den oben besprochenen Glossen zum Dekalog und in den Tischreden.

Indirekt hat Hardeland anfangs noch den Gebotscharakter des 1. Gebots festgehalten, wenn er in I, 43 zusammenfassend sagt: „Indem dies Gebot seine Forderung ans Herz richtet, ist es mehr noch wie jedes andere Gebot geeignet, Sündenerkenntnis zu wirken. Es kann dies Gebot noch weniger als jedes andere Gebot aus eigener Kraft erfüllt werden." Das hat doch nur Sinn, wenn hier eben ein Gebot und nicht eine pure Verheißung vorliegt. Diese Unterscheidung aber verdunkelt sich, wie gesagt, in seinen letzten Arbeiten. In VII, 175 lesen wir sogar: „Es haben die Reformatoren das 1. Gebot (und in Verbindung mit ihm auch die zwei folgenden) stets als gratia infusa, als die ersten Wirkungen des rechtfertigenden Glaubens, als motus spiritus angesehen". Als ob Gebot, Gebotserfüllung und die Kraft dazu eine und dieselbe Sache wären!

Das dürfte vorläufig genügen, um Hardelands gegen mich gerichteten Vorwürfe, ich hätte in W. A. 30 I, S. 637 eine „an sich bedeutungslose Anmerkung" und eine „irrtümliche, ganz willkürliche Vermutung" ausgesprochen, zu widerlegen. Es lohnt sich aber, noch tiefer in den Stoff einzudringen. Ich möchte keineswegs den Eindruck erwecken, als wären seine Untersuchungen auch sonst ebenso flüchtig und unvorsichtig, vielmehr will ich dankbar anerkennen, daß er mit vorbildlichem Fleiß und Eifer in die reichen Schätze der Weimarer Lutherausgabe sich vertieft hat [1]). Auch wer in diesem großen Quellenwerk einigermaßen Bescheid weiß, wird seine Handreichung gerne benutzen. Ich habe mancherlei daraus gelernt. Aber auch die Fehler Hardelands in der Behandlung und Verarbeitung der Quellen sind mir lehrreich ge-

1) Wie wohltuend sticht das ab z. B. gegenüber dem Verfahren von D. O. Frenzel, der in seiner Schrift: Zur katechetischen Unterweisung im Zeitalter der Reformation und Orthodoxie (1915) den im J. 1910 erschienenen Katechismusband der Weimarer Lutherausgabe völlig ignoriert hat.

worden. Und diese Mängel sind, soweit ich sehe, zahlreich und nicht unerheblich. Die hauptsächlichen sind meines Erachtens folgende: Er benutzt nicht die in der Weimarer Ausgabe noch fehlenden Quellen, z. B. übergeht er die für die vorliegenden Probleme wichtigen Disputationen Luthers. Ferner kennt oder verwertet er nicht ausreichend die neueren Forschungen über die Theologie und Frömmigkeit Luthers. Die grundlegende sogen. „Rechtfertigungslehre" zieht er zwar nachdrücklich öfter bei, aber er hat sie weder an sich noch in ihrer Beziehung zur Lutherschen Erklärung des 1. Gebots genügend klar gemacht. Mit Unrecht auch bestreitet er den Zusammenhang der Erklärung des 1. Gebots mit Luthers Bußlehre und dem elementaren Lehrsatz, daß der Christenstand als ein Werden, nicht als ein Wordensein anzusehen sei. Innerhalb der sittlich-religiösen Gesamtauffassung Luthers sind einige Hauptpunkte, wie die Lehre vom Zorn Gottes, von der dauernd nötigen Gesetzespredigt u. a. nicht scharf genug erfaßt. Es mangelt auch an einer sorgfältigen Rücksichtnahme auf Luthers eigene persönliche Erfahrungen, auf das von ihm erlebte Gerecht- oder Frommwerden, die sich in seiner Deutung des 1. Gebots wiederspiegeln. Es fehlen für die Würdigung der Gebotserklärung zwar nicht die wichtigen Gesichtspunkte der Orthotomie, des seelsorgerischen Interesses und der zeitgeschichtlichen Einflüsse, aber sie sind nicht ganz richtig abgemessen; die Annahme eines epochemachenden Einflusses des Visitatorenunterrichts und des Streits mit Agrikola ist überschätzt; auch ist der Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon stark übertrieben. Den beiden ersten Wörtern der Lutherschen Erklärung „Wir sollen" hat Hardeland nicht genügende Aufmerksamkeit gewidmet. Irrig ist seine ungleichartige Deutung der von Luther gleichartig gestalteten Auslegung des 1. Gebots und des Epilogs oder sogen. „Beschlusses" der Gebote. Bedenken erregen auch manche seiner historischen Urteile z. B. über die Vorgeschichte der Formel fürchten, lieben, vertrauen, und dergl. mehr. — Einige dieser Beanstandungen gelten auch Meyer, wie noch zur Sprache kommen wird.

Bei alledem hat Hardeland zum richtigen Verständnis des 1. Gebots bei Luther sehr viel gutes Material zusammengestellt.

Vortrefflich sind auch zuweilen die Durchblicke, die er gibt. Manchmal hat er die Sache gleichsam schon an allen Zipfeln, dann entgleitet sie ihm wieder. Hauptsächlich will ich mich mit ihm als dem Anstifter des ganzen Handels auseinanderzusetzen suchen. Thieme hat bis jetzt nur an einem Punkt, m. E. scharfsinnig und belebend, eingegriffen. Bei Meyers stets klaren, wohldisponierten und ertragreichen Untersuchungen habe ich ähnlich wie Hardeland den Eindruck, daß er die Grundlagen seiner Erörterungen, namentlich durch Verwertung seiner Quellentheorie, i. a. zu sehr einschränkt. Die Deutung des 1. Gebots durch Luther muß mehr im Lichte seiner ganzen Theologie, nicht bloß seiner katechetischen Schriften angeschaut werden. Der Gesichtspunkt, daß pädagogische Rücksichten Luthers Deutung eingeschränkt haben, auch die an sich richtige Beobachtung der geschichtlichen Entwicklung seiner Katechismusgedanken darf nicht überspannt und übertrieben werden[1]).

In der Gesamtauffassung des Dekalogs und speziell des 1. Gebots stimmt meine schon vor Beginn des Streites in W. A. 30 I vertretene Ansicht, daß Luther hier, sonderlich mit dem Hauptbegriff des Vertrauens oder Glaubens, die Höhe des christlichen Lebens bezeichne, wesentlich mit dem überein, was nachmals Hardeland vorgetragen hat; aber für mich ist das geschilderte christliche Leben — anders als für Hardeland — hier als ein werdendes, kämpfendes vorgestellt. Dabei deute ich — wieder anders als er — Luthers Erklärungen des 1. Gebots und des Epilogs wesentlich gleichartig; Hardeland aber

1) Meyers Urteil, daß Luther seine Katechismuserklärung im Kleinen Katechismus „in die letzte bleibende Form goß" (I, 811), kann ich nicht ohne weiteres billigen, so wert und lieb mir das Enchiridion geworden ist. Die Kristallisation der reichen katechetischen Gedankenwelt vom J. 1528/29, wie sie im Katechismus vorliegt, kommt doch alsbald wieder in Fluß. Das zeigt z. B. seine neue Auslegung der drei Hauptstücke in der Einfältigen Weise zu beten für Peter Balbierer vom J. 1535 (W. A. 38, S. 351 ff.). Meyers interessanter Aufsatz über die Doppelgestalt des 1. Artikels bei Luther, der soeben in der Neuen kirchl. Zeitschr. 1917, S. 530 ff. erschienen ist, spricht keineswegs dagegen. Übrigens sind darin die Bemerkungen meines Katechismushefts (1915), S. 183 ff. unbeachtet geblieben.

ſieht in dem, was Luther zum Epilog ſagt, einen Abfall von der Höhe ſeiner Erklärung des 1. Gebots. Anderſeits ſtimme ich mit Meyer und Thieme gegen Hardeland in der weſentlich gleichmäßigen Deutung von Epilog- und Gebotserklärung zuſammen und demgemäß im allgemeinen Verſtändnis des Furchtbegriffs, ich kann ihnen aber darin nicht folgen, daß ſie die Höhenlage beider Stücke durch Luthers volkspädagogiſche Rückſichten niedergedrückt ſein laſſen. — Dieſe großen Fragen können im Rahmen eines Zeitſchriftenartikels natürlich nicht irgendwie erſchöpfend behandelt werden. Man wird daher in meinen folgenden Ausführungen mit Recht mancherlei vermiſſen. Vieles kann ich nur andeuten.

Der Unterſuchung des Furchtbegriffs, eines Hauptſtreitpunktes, ſind, wie ſchon die oben angeführten Titel zeigen, die meiſten Abhandlungen Hardelands gewidmet. Ein reiches Quellenmaterial iſt dadurch erſchloſſen worden, ohne daß eine Einſtimmigkeit im Urteil erzielt worden wäre. Die Anſichten Hardelands haben auch in ſich ſelbſt etwas Schwankendes (ſ. o. S. 424); kein Wunder bei der Schwierigkeit des Stoffes und bei der Mehrdeutigkeit des Furchtbegriffes ſowohl in der h. Schrift als bei Luther.

Das Ganze überſchauend, möchte ich faſt auch auf dieſen neuen gelehrten Streit das Urteil Luthers anwenden, welches er einſt beim Beginn des antinomiſtiſchen Streites geäußert hat; er ſchrieb damals an Melanchthon am 27. Oktober 1527 [1]): Scribis te flagellari a quodam [wohl Casp. Aquila], quod poenitentiam a timore Dei incipi docueris in Visitatione vestra. Scripsit similia fere Magister Eislebius, sed ego pugnam istam verborum non magni puto, praesertim apud vulgum. Nam

1) Ähnliche Gedanken ſpricht Luther in der wichtigen 2. Disputation gegen die Antinomer vom 12. Januar 1538 aus (Drews S. 362 f.): In vocabulo timoris est aequivocatio uſw. — Übrigens ſcheint mir hier der Text auf S. 363 korrekturbedürftig: in Z. 5 wird das Komma nach regnat zu tilgen und vielmehr hinter charitas ein ſolches einzuſetzen ſein; und iſt in Z. 7 ſtatt iustitia nicht instantia oder institio zu leſen? — Weſentlich dieſelben Gedanken ſchon in der Predigt vom 27. Dezember 1514 (?), W. A. 4, S. 664 f.; vgl. auch O. Scheel, Dokumente, Nr. 238.

timor poenae et timor Dei quam differant, facilius dicitur syllabis et literis, quam re et affectu cognoscitur. Timeant poenam et infernum omnes impii. Deus aderit suis, ut simul timeant Deum cum poena. Neque fieri potest, ut sine timore poenae sit timor Dei in hac vita, sicut nec spiritus sine carne, etiamsi timor poenae sit inutilis sine timore Dei. Docendo igitur timorem Dei credo id agi, quod agitur docendo libertatem spiritus, ut hanc alii in securitatem carnis, ita illum alii in desperationem seu timorem poenae rapiant (Enders 6, 109, Z. 17 ff.). Ich hatte in meiner Besprechung von Hardelands II. Schrift (im Th. Lit. Ber. 1914, S. 185) ihn darauf aufmerksam gemacht, daß er diese wichtige Stelle auf S. 17 unvollständig anführe und gerade die wichtigsten Sätze auslasse. Meyer IV, S. 553 f. hat ihm danach dasselbe vorgehalten und diese bedeutsame Aussage Luthers über die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Gott fürchten" unterstrichen [1]).

Für das Verständnis der Lutherschen Erklärung des 1. Gebots verdient in der Tat dieses briefliche Urteil Luthers die höchste Beachtung. Der Begriff der Gottesfurcht hat nach ihm im Hinblick auf den empirischen Christenstand etwas Elastisches, Mehrdeutiges an sich; es handelt sich, wie er anderswo öfter sagt, um einen timor mixtus. Diesen Begriff muß man als Schlüssel gebrauchen, um in das Verständnis des 1. Gebots einzudringen. Wer, wie Hardeland, hier nur an den timor sanctus,

1) Merkwürdig ist, wie verschieden Hardeland seine Kritiker behandelt. In VII, S. 99 lesen wir: „D. Meyer beruft sich auf Luthers Brief an Melanchthon vom 27. Oktober 1527, aus dem ich bisher, da mir der ganze Brief nicht zugänglich war, nur die in der Einleitung zum ‚Unterricht' (scil. der Visitatoren) von den Herausgebern angeführten Worte hatte anführen können." — Und in demselben Buch antwortet er mir auf S. IV in gereizten Ausdrücken: „Noch mehr befremdet mich, daß D. Albrecht a. a. O. mir den Vorwurf macht, ich hätte die wichtigsten Sätze aus Luthers Brief vom 27. Oktober 1527 nicht angeführt und zwar gerade die, die nach seiner Ansicht gegen mich sprechen. Der Vorwurf, wäre er berechtigt, müßte die Zuverlässigkeit meiner Ausführungen stark beeinträchtigen. Ich erkläre ihn für in jeder Hinsicht unberechtigt." (So!)

die pia reverentia denken will, möge sich der Erklärung Luthers erinnern: unmöglich kann in diesem Leben der timor Dei ohne timor poenae sein. Und wer hier in erster Linie den timor poenae ausgedrückt findet, denke daran, daß der timor poenae für sich allein zur Verzweiflung führt und wertlos ist ohne die fromme Gottesfurcht. Die Furcht vor Gottes Zorn kann nur in dem Sinne geboten sein, daß sie einen starken Reiz bewirkt, sich zu Gottes Barmherzigkeit zu flüchten mit dem Vertrauen, welches die Ehrfurcht vor Gott, den timor filialis, in sich schließt.

Mit wachsender Bestimmtheit (s. o.) habe ich mich — wie auch Meyer und Thieme — gegen Hardeland dafür entschieden, daß Luther im 1. Gebot die Furcht vor Gottes Zorn im Sinne hat. Warum? Erstlich, wenn der Grundsatz gilt, daß der Kleine Katechismus zunächst nach seinem eigenen Wortlaut zu erklären ist (vgl. Hardeland VII, 106; Thieme I, 35), so nötigt der gleichzeitig entworfene Satz der analogen Erläuterung des Beschlusses „darum sollen wir uns fürchten vor seinem Zorn", den entsprechenden Ausdruck im 1. Gebot ebenso zu verstehen. Man darf nicht umgekehrt den Epilog nach dem 1. Gebot deuten, denn eine unbestimmte Aussage kann nicht zur Erläuterung einer bestimmteren dienen.

Zweitens, die 3. Predigtreihe vom Jahre 1528, welche augenscheinlich die Hauptquelle für Luthers Dekalogauslegung im Kleinen Katechismus ist, enthält den Begriff timor eben als timor poenae. Vgl. W. A. 30 I, S. 550 ff. Besonders hat auch Meyer diesen Punkt genauer untersucht, bestätigt und gegen Hardelands Einsprüche eindrucksvoll verteidigt. Die Quellenkritik für sich allein freilich entscheidet nicht.

Drittens, wichtiger, ja von entscheidender Bedeutung ist, daß die Furcht vor Gottes Zorn in der Gesamtauffassung Luthers vom christlichen Leben (im Zusammenhang seiner Lehre von der immerwährenden Buße und von der Glaubensgerechtigkeit) ein unentbehrliches Moment ist. So seltsam es klingt, daß wir, die wir sola fide, durch das Vertrauen auf Gottes Gnade selig und von der Furcht vor Gottes Zorngericht errettet sein sollen, nun doch hier zu allererst vermahnt werden, uns vor Gottes Zorn zu

fürchten, solche Paradoxie ist für den, der in Luthers Denkart sich vertieft, keineswegs überraschend (s. u.).

Woraus mag sich diese herbe, scharf geschnittene Initiale in Luthers Katechismus erklären: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten“ [1])? An mancherlei darf man denken. Zunächst an Luthers persönliche Erfahrungen, an sein Fortschreiten von der Angst des erschrockenen Gewissens zum Gottesfrieden und an die bei ihm doch noch andauernden Anfechtungen (s. u.). Ferner an den Gegensatz gegen die falsch evangelischen Prädikanten, die oberflächlich von der christlichen Freiheit predigten und den Trost des Evangeliums ohne seinen Ernst verkündigten [2]), oder überhaupt an die der Zucht bedürftige Menge der Namenchristen, die aber nicht etwa erst seit den Erfahrungen der Kirchenvisitationen 1527—1529 in Luthers Gesichtskreis getreten war (s. u.). Oder etwa an die ihm so sehr am Herzen liegende Abgrenzung seines Evangeliums gegenüber den Spiritualisten, Anabaptisten, Schwärmergeistern, denen er z. B. in der Schrift Wider die himmlischen Propheten 1525 (W. A. 18, S. 65, Z. 6 ff.) zugerufen hatte: das erste Hauptstück christlicher Lehre sei die Predigt des Gesetzes, daß dadurch die Gewissen erschreckt und gedemütigt werden vor Gottes Zorn [3]).

---

1) Wer auf solche Formeln sich stützen will, wie: die Grundidee Lutherischer Frömmigkeit sei getröstetes Sündenelend, einem reformierten Christen aber sei die Anbetung der heiligen Majestät Gottes das wichtigste Anliegen, der wird freilich enttäuscht werden, wenn er den Anfang des Enchiridion Luthers mit der ersten Frage des Heidelberger Katechismus (Was ist dein einiger Trost im Leben und im Sterben?) zusammenhält.

2) Man erinnere sich der interessanten Darlegung der Summa doctrinae Lutheri durch Melanchthon im J. 1524, die er für den jungen Landgrafen Philipp von Hessen aufgezeichnet hat. C. R. 1, 703. Riederer, Nachrichten usw. III (1766), S. 453 ff.

3) Weiteres hierzu bei Köstlin, Luthers Theol.² I, 398 ff.; II, 188. In meinem Katechismusheft (1915) S. 195 u. ö. wies ich darauf hin, daß der i. g. unpolemische Kl. Katechismus Luthers doch einen bewußten Gegensatz nicht bloß gegen Rom, sondern gerade auch gegen die Schwarmgeister erkennen lasse. Vgl. auch W. A 30 I, S. 644 u. ö. — Hier ist besonders noch zu beachten sein viel besprochener Brief an Melanchthon vom 13. Januar 1522, wo er mit Bezug auf die Zwickauer Propheten schreibt: Quaeras, num experti sint spirituales illas augustias et nativitates divinas, mortes infernosque ...

Oder an den Gegensatz gegen die katholische Auffassung der contritio als eines Eigenwerks (dazu Köstlin a. a. O. I, 297 ff. mit dem bedeutsamen Hinweis auf den weiteren Begriff des Glaubens als der Anerkennung der göttlichen Wahrheit, des Fürwahrhaltens der Drohungen Gottes und der Beugung unter sie). Man hat gelegentlich den timor filialis als charakteristisches Element der mittelalterlichen Frömmigkeit bezeichnet; der einzelne Christ werde dadurch immer in Unselbständigkeit, Unruhe und Unsicherheit gehalten und zu religiösem Eifer in Benutzung der kirchlichen Gnaden angeregt. Sofern das zutrifft, hat Luther diesen Knoten zerhauen durch die Vertiefung einerseits des timor zur desperatio sui, anderseits der kindlichen Unreife zur männlichen Heilsgewißheit des Glaubens, der die Allwirksamkeit der göttlichen Gnade erfährt.

Jedenfalls hat Luther in jener normativen Erklärung über den veränderlichen Begriff des timor poenae und timor Dei vom 27. Oktober 1527 den Christenstand als einen werdenden, ringenden, sich entwickelnden hingestellt. Und dieser Gesichtspunkt muß m. E., trotz Hardelands Einspruch, festgehalten werden, wenn wir Luthers Auslegung des Dekalogs, insonderheit des 1. Gebots und des Epilogs recht verstehen wollen.

Ehe wir nun auf die von Hardeland in ihrer Bedeutsamkeit mit Recht hervorgehobene Frage nach dem Zusammenhang zwischen Luthers „Rechtfertigungslehre" und seiner Erklärung des 1. Gebots eingehen, wollen wir einige zum Furchtproblem gehörige Behauptungen desselben nachprüfen bzw. ergänzen.

Neben der augustinischen Formel Glauben, Lieben, Hoffen (wobei übrigens Lieben anders als in 1 Kor. 13 als Liebe zu

---

Etiamsi in tertium coelum sese raptos dicant, non approbabis, quia signum filii homini deest ... Vis scire locum, tempus, modum colloquiorum divinorum? audi: sicut leo contrivit omnia ossa mea (Jes. 38, 13), et: projectus sum a facie oculorum tuorum (Ps. 31, 23), et: repleta est malis anima mea et vita mea inferno appropinquavit (1 Sam. 3, 4 f.). Zur Sache vergleiche man z. B. noch Gottschick in Zeitschr. für Theol. und Kirche 1, 255 ff.; Galley, Die Bußlehre Luthers (1900), S. 92 ff.

Gott zu verstehen ist) soll nach Hardeland auch die andere Trias Furcht, Liebe, Vertrauen als Deutung des 1. Gebots schon „lange vor Luther" gebräuchlich gewesen sein (vgl. VII, S. 1. 169 ff. u. ö.), wobei Fürchten soviel wie Gottesverehrung oder fromme Gesinnung bedeutete. Aber ein klarer Nachweis wird nicht erbracht[1]). Und gesetzt auch den Fall, Luther hätte diese Formel schon vorgefunden, übernommen und durch seinen Kleinen Katechismus festgelegt, so fragte es sich doch, ob er mit diesen Worten auch den herkömmlichen Sinn verbunden hat. — Wir kennen als eine mittelalterliche Form und Deutung des 1. Gebots den Satz: Unum crede Deum, Du sollst glauben in einen Gott (Cohrs III, 434; IV, 297). Wer möchte daraufhin annehmen, Luther habe seine bekannte Erklärung des 1. Gebots im Großen Katechismus („es fordert rechten Glauben und Zuversicht des Herzens, welche den rechten einigen Gott treffe und an ihm allein hange" usw., W. A. 30[1], S. 133, 9 f.) daher entlehnt, und sie sei danach zu verstehen?

In bezug auf die vor 1529 erschienenen evangelischen Katechismen anderer Verfasser ferner sagt Hardeland VII, 169 ff., daß deren Erklärungen des 1. Gebots wesentlich auf Luthers Kurzer Form 1520 (daher auch auf seinem Betbüchlein seit 1522) beruhen, worin die Trias Furcht, Liebe, Vertrauen schon stehe und Furcht kindliche Ehrfurcht bedeute; darin sei alles ganz anders gemeint wie bei Melanchthon, dessen Lehrtypus habe nicht entfernt ebenso auf diesen Literaturzweig eingewirkt. Er zitiert dazu Cohrs IV, 326 ff. Aber was sagt dieser in seinem zusammenfassenden Urteil (IV, 393 f.)? „[Nach Melanchthons Auffassung] macht den Anfang des christlichen Lebens das Gesetz, das das Gewissen erschreckt; erst den so Bereiteten kann das Evangelium wahrhaft Vergebung der Sünden verkündigen. Und in gleicher Weise beurteilen alle anderen Katechismen die gottgewollten Aufgaben von Gesetz und Evangelium

1) Vgl. meine vorläufigen Bemerkungen in W. A. 30[1], S. 355 Anm.; Cohrs, Die ev. Katechismusversuche usw. V (Registerband), S. 105 f. Melanchthons Loci fußen auf Luther. Wegen Wicliff, den ich nur nach Geffcken zitierte, ist nichts Neues ermittelt. Eine geringfügige Ergänzung bei Hardeland VII, 8.

(Bader, Capito, Gräter, Braunfels, Loener); auch wo der sog. usus politicus des Gesetzes mit erwähnt wird (Schultz, Althamer), wird doch vor allem die Bedeutung des Gesetzes darin gesehen, zur Erkenntnis der Sünde zu führen." Ich begnüge mich hier mit dieser formellen Feststellung und beanstande daraufhin Hardelands Urteil, auf jene vorlutherischen Katechismen habe Melanchthon weit weniger als Luther eingewirkt. Aber auch seine wichtigere Behauptung bestreite ich, daß damals schon eine erhebliche Spannung zwischen Luthers und Melanchthons Lehrweise bestanden habe. Dies Thema kann hier nicht so nebenher erledigt werden, ich verweise aber auf die klare und eindringende Darstellung von Loofs, Dogmengeschichte[4], S. 784 f.: „In seinen Loci 1521 zeigt sich Melanchthon durchaus als Interpret Lutherscher Gedanken. Auch in seinem von Luther bekanntlich mitredigierten Visitationsunterricht 1528 ist es keine Lehrabweichung Melanchthons, daß er durch die Predigt der poenitentia seu contritio aus dem Gesetz dem Glauben den Weg bereitet wissen wollte. Luther hat zwar die dem Glauben vorhergehende contritio passiva selten Buße genannt, hat vielmehr die wahre poenitentia aus dem Glauben an die Vergebung hergeleitet. Aber die Notwendigkeit dieser contritio und die Notwendigkeit der Gesetzpredigt zum Zweck der Herbeiführung derselben hat er stets vorausgesetzt, ja schon 1524 solchen Predigern gegenüber dasselbe behauptet, die lehrten, man solle nicht das Gesetz, sondern das Evangelium predigen. Daß jeder Christ, ehe er die Gnade versteht, ein conteri lege, das alienum opus dei (das sein opus proprium vorbereite) an sich erfahren müsse, setzt Luther seinen Erfahrungen entsprechend voraus." (Vgl. Loofs a. a. O., S. 720 f. 790; meine Bemerkungen in W. A. 15, S. 222 ff.; J. Köstlin, Luthers Theologie[2] II, 400 f.).

Im Zusammenhang unserer Untersuchung lege ich vorläufig nur auf die Feststellung Wert, daß ein Gegensatz zwischen Luther und Melanchthon bezüglich jener Grundfragen (die doch zugleich das Verständnis des Furchtproblems im 1. Gebot betreffen) von einem so namhaften Forscher wie Loofs nicht zugestanden wird. — Und nun noch ein paar Bemerkungen zu

dem dritten Punkt, den ich an dem obigen Urteil Hardelands (VII, 169 ff.) ebenfalls beanstande. Steht in Luthers Kurzer Form 1520 jene Trias, und bedeutet darin Furcht nur reverentia, pietas? Die Dreiheit steht nirgends in klarer Abgrenzung da, sondern ist nur aus einer Reihe ähnlicher Ausdrücke herauszulesen. Die Erfüllung des 1. Gebots, heißt es (W. A. 7, S. 212, Z. 14 ff.), sei Gottes Furcht und Liebe in rechtem Glauben, und fest vertrauen, in allen Dingen gelassen stehen; alles, was in der Schrift vom Glauben, Hoffnung und der Liebe Gottes [d. h. zu Gott] geschrieben stehe, sei in diesem Gebot begriffen. Und vorher a. a. O., S. 205, Z. 14 ff.: Das 1. Gebot lehre, daß der Mensch sich alles Guten zu Gott versehe wie zu einem Vater und Freund in aller Treue (Vertrauen), Glaube und Liebe mit Furcht zu aller Zeit, daß er ihn nicht beleidige, wie ein Kind seinen Vater. Und was bedeutet hier Furcht? Ganz richtig sagt Hardeland (VII, 42): den timor sanctus, nicht den timor poenae, wie sehr oft bei Luther nach der Schrift. Aber es ist mehreres dabei zu beachten: die kindliche Furcht, den Vater nicht zu beleidigen, schließt doch eine Scheu vor des Vaters Zorn ein, wie Hardeland das oft und mit reichlichen Belegen aus Luthers Schriften selbst zugesteht (vgl. z. B. VII, 112. 180 f.). Dahin zielt ja vor allem auch die oben hervorgehobene briefliche Erklärung Luthers vom 27. Oktober 1527, daß in jeder rechten Gottesfurcht eine Furcht vor Pein oder Strafe enthalten sei. Aber immerhin ist zuzugestehen, daß diese bleibende fromme Scheu und Ehrfurcht in der Gebotserklärung der Kurzen Form etwas Andersartiges ist, als die Furcht vor Gottes Zorn, die wir nach unserer Deutung der Gebotserklärung im Katechismus (welche u. E. mit dem Epilog übereinstimmt) finden zu müssen meinen. Doch ist ferner zu bedenken, daß Luther, wie auch Hardeland VII, 41 ff. anerkennt, in der Kurzen Form einen Beichtspiegel darbietet und den Dekalog insonderheit als Mittel der Sündenerkenntnis wertet. „Die Gebote", schreibt Luther, „lehren den Menschen seine Krankheit erkennen, daß er ... sich erkennt als einen Sünder und bösen Menschen" usw. (W. A. 7, S. 204, Z. 23 ff.). Dies darf man nicht abschwächen, wie Hardeland a. a. O., S. 42,

der bemerkt: daß Luther hiermit keineswegs bezwecke, die Erkenntnis der Sünde zur Furcht vor Gottes Zorn zu steigern, sehe man deutlich an jener Behandlung des Furchtbegriffs im 1. Gebot. Vielmehr versteht Luther zweifellos unter dem Erkennen der Sündenkrankheit ein tiefes Erschrecken vor dem wirklichen (keineswegs bloß hypothetischen) Zorn und Gericht Gottes, einen die kindliche Ehrfurcht weit überbietenden timor poenae, eine desperatio sui des todkranken Sünders, der, auf sich selbst blickend, nur Verlorenheit und gerechte Verdammnis sieht, der blöde und verzagt bei sich keine Rettung findet. Aber dabei darf's nicht bleiben, so nötig solches Sichfürchten vor Gottes Zorn ist; der Kranke soll nun eben auf den Arzt sich besinnen und zu ihm kommen. So folgt denn auf das erste das zweite Hauptstück; und eben an dieser Stelle verwendet Luther den wundervollen Ausdruck von dem Glauben, der es wagen soll auf Gott, es sei im Leben oder im Sterben, der allein macht einen Christenmenschen ... „und der wird geboten im ersten Gebot" (W. A. 7, S. 215, Z. 11 ff.). Und bald hernach S. 216, Z. 10 ff.: „Ich glaub nichtsdestoweniger, ob ich ein Sünder bin, denn dieser mein Glaube soll und muß schweben ... über Sünd und Tugend und über alles, auf daß er in Gott lauterlich und rein sich halte, wie mich das erste Gebot dringt". Diese Stellen hätte Hardeland mit bedenken sollen. In Luthers Sinn geht dem Wagnis des durch das 1. Gebot geforderten Glaubens die Verzagtheit des Gewissens voran, das auf Grund der göttlichen Gebote (auch des ersten) an sich selbst verzweifelt und vor dem gerechten Gericht Gottes sich fürchtet. Obwohl also der Furchtbegriff der Kurzen Form bei der Erläuterung des 1. Gebots in der Tat ein anderer ist als später im Katechismus, wie Hardeland richtig betont, rückt doch bei tieferem Eindringen in den Zusammenhang und Sinn jener Schrift vom Jahre 1520 diese ganz nahe an die Lehre des Kleinen Katechismus: Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, ja vor Gottes Zorn uns fürchten, aber dennoch auf Gott es wagen, ihm zu vertrauen (zu welchem Mut uns Christus, der Heiland und Arzt, befähigt). Die Sache ist schließlich in beiden Schriften dieselbe, nur die Ausdrucksweise

ist verschieden. In der Kurzen Form ist der timor poenae zu ergänzen, im Katechismus der timor filialis.

Wenn im Katechismus die Auslegung des Epilogs fehlte, und beim 1. Gebot das „Fürchten" nicht so nachdrücklich voranstände, sondern erst an zweiter oder dritter Stelle folgte, so würde man unbedenklich dieses zunächst im allgemeinen Sinne als Gottesverehrung oder timor filialis auffassen dürfen, wie es häufig in der h. Schrift und auch in Luthers Lehre vorkommt. Aber auch in diesem Falle müßten wir den timor poenae als die nötige Vorstufe der fides specialis voraussetzen oder stillschweigend ergänzen, wie in der Kurzen Form. Denn wir sind mit Hardeland der Meinung, daß „Lieben und Vertrauen" hier nicht als allgemeine Religiosität, sondern als spezifisch christliche Seelenregungen aufzufassen sind. Dann eben kommen die auch von Hardeland in anderem Zusammenhang anerkannten Grundsätze Luthers in Betracht: es gibt kein echtes christliches Glauben, das nicht aus der Reue und Buße hervorgewachsen ist; die Gesetzespredigt muß der Gnadenpredigt Bahn brechen; der göttlichen Ordnung entspricht es, daß sein opus alienum seinem opus proprium vorangeht usw. Und auch die Auslegung des sog. Beschlusses der Gebote läßt es als das Natürlichste erscheinen, daß Luther eben diesen Gedanken in der kurzen analogen Erklärung des 1. Gebotes ausdrücken wollte.

Besonderen Wert legt Hardeland auf Luthers Deuteronomiumpredigten v. J. 1529, welche er als die eigentliche authentische Interpretation seiner Dekalogauslegung zu rühmen nicht müde wird (vgl. z. B. I, Anfang des Vorworts; II, 31 ff.; VII, 56 ff.; IX, 148 f.; X, 328 f.). Besonders aus der Auslegung von Deut. 6, 25 gehe klar hervor, daß Furcht und Glaube wesentlich dieselbe Gesinnung bedeuten. „Das Fürchten und Lieben ist für Luther gar nichts anderes als Glaube, und zwar als der rechtfertigende Glaube, und dieser also ist, wenn er ganz genau redet, des 1. Gebots Erfüllung" (VII, 62 f.). Ich halte das für ein Mißverstehen Hardelands. Richtig ist, daß bei der Auslegung von Deut. 5, 6 f. an vereinzelten Stellen timere und honorare, fürchten und ehren, als Synonyma neben-

einanderstehen [1]), besonders deutlich W. A. 28, S. 599, Z. 5; das ist aber ebenso zu verstehen, wie der gleichartige Ausdruck in der Kurzen Form (s. o.), und wir müssen uns dabei wieder die Erklärung Luthers im Brief vom 27. Oktober 1527 (s. o. S. 446 f.) gegenwärtig halten, daß es in diesem sündlichen Leben für uns keine fromme Gottesfurcht ohne Straffurcht gebe. Aber an den meisten Stellen, glaube ich, sind timor und fides auch hier als in Spannung stehend aufzufassen. Denn wenn es wiederholt heißt, man müsse sich vor Gott fürchten, daß man nicht einen anderen Gott suche usw. (z. B. S. 615, 1), was bedeutet das anderes, als daß man sich vor seinem Zorneifer, der über seiner Ehre wacht, fürchten soll? Es ist nützlich und nötig, sich dabei an Luthers Gottesidee zu erinnern, wie sie z. B. von Th. Harnack, Luthers Theologie I, 437 ff. verständnisvoll nachgezeichnet ist, oder an die fundamentale Bedeutung der Lehre von der Erbsünde, wie sie z. B. Braun, Die Bedeutung der Konkupiszenz in Luthers Leben und Lehre (1908) eindrucksvoll dargestellt hat. Bemerkenswert ist das Zugeständnis Hardelands (II, 35), „daß das Furchtmotiv in den Predigten über das Deuteronomium ebenso nachdrücklich, ja fast noch nachdrücklicher geltend gemacht ist als im Großen Katechismus, der doppelte Begriff von timor dei also, wie das ja auch kaum anders denkbar ist (!), überall zutage tritt". Zu beachten ist ferner, daß Luther hier nicht schon bei der Auslegung von Deut. 5, 6 f. (1. Gebot), sondern erst bei Deut. 6, 25 die tabulae, d. h. den Kleinen Katechismus mit seiner Formel: „Wir sollen Gott fürchten und lieben" beizieht. Und als das leitende Motiv bei seiner Erklärung des 1. Gebots bezeichnet er S. 658, Z. 8 ff. neben der Glauben wirkenden Verheißung die Furcht erregende Drohung (minas, quibus terret). Dazu S. 662, Z. 10 ff.: ut discant dei minas et promissiones dei pueri, ut per minas sibi timeant, quando

1) Man muß Rörers Nachschrift bevorzugen; die daraus hervorgegangene deutsche Bearbeitung ist nicht immer genau. Bei Rörer steht, soviel ich sehe, timere immer voran. In der Bearbeitung aber wird z. B. aus „timere et vertrawen" S. 614, 10. 32 vielmehr die Trias (in nicht guter Ordnung): „Gott lieben, furchten und im vertrawen".

wol ghe, ne eum contemnant, et tempore tentationis discant fidere an got, qui tentat eos et non vult deserere [1]). Kurz, die Deuteronomiumpredigten leisten doch nicht, was Hardeland von ihnen erwartet und aus ihnen herauslieſt.

So könnte ich Abschnitt für Abschnitt in Hardelands Veröffentlichungen durchgehen und käme doch zu keinem anderen Ergebnis: hier am Anfang des Katechismus hebt Luther ähnlich wie im Beginn seiner 95 Thesen mit einer erschütternd ernsten Bußpredigt an (ihr sollt euch fürchten vor Gottes Zorn), freilich um sogleich fortzufahren: jubelt auch im Vertrauen auf seine Gnade und dient ihm gern, alles ihm zu Liebe tuend, was er euch gebietet.

Im Zusammenhang mit Hardelands Tendenz, den Furchtbegriff im 1. Gebot abzuschwächen und denselben als Synonymum für Liebe und Vertrauen zu fassen, steht auch seine einseitige Deutung der Lutherschen Lehre vom Zorn Gottes. Er selbst legt großen Wert auf seine darauf bezüglichen Erörterungen. Im Vorwort zur VII. Schrift, S. 11f. erklärt er: wer seine Urteile bekämpfen wolle, müsse sich unbedingt mit dem auseinandersetzen, was er an Aussprüchen Luthers über Gottes Zorn zusammengetragen habe. Er faßt dieselben hier wörtlich so zusammen: „Luther hat in den allerstärksten Ausdrücken die Furcht vor Gottes Zorn abgelehnt. Die Zornpredigt verkennt Gott nach ihm ganz und gar. Er verneint die objektive Wirklichkeit des Zorns. Gott ist ihm nach seinen Worten nur Liebe. Die Zornpredigt hat nach ihm nur Recht bei Mamelucken und Apostaten.

1) Hardeland widmet der bei Luther beliebten Formel in prosperis non superbire, in adversis non desperare (VII, 12ff.) ein eigenes interessantes Kapitel. Doch vermisse ich bei der Deutung den Hinweis darauf, daß Luther hier paradox redet. Oberflächlich angesehen, lautet das ja wie ein heidnischer Weisheitsspruch. (Die Glücklichen fürchten den Neid der Götter, die Leidenden meistern ihr Geschick mit stoischem Gleichmut!) Natürlich setzt Luther voraus, daß man im Glück fröhlich und dankbar sein soll (1. Artikel, 4. Bitte) und im Leid sich demütig beuge unter Gottes Zucht oder Strafe; aber in keinem Fall darf es dabei bleiben; jene sollen Gottes als des heiligen Richters, diese Gottes als des barmherzigen Vaters sich erinnern. Für beide gilt's: semper haerere in deo. Das ist die „Mittelstraße", die via regia derer, die „Gott haben" in Furcht und Vertrauen.

Wer Gott als zürnend ansieht, macht ihn zum idolum iratum, wird Götzendiener, verleugnet das Evangelium. Er nennt den auch einen Manichäer, der neben einem guten Gott einen bösen annehme. Furcht vor Gottes Zorn und Glaube sind ihm die allerverschiedensten Affekte, bei vorhandenem Glauben ist es nach ihm eine einfache Unmöglichkeit, sich vor Gottes Zorn zu fürchten." In der Tat, Luther hat so gelehrt, Hardeland belegt es durch reichliche Beweisstücke. Aber es wird nicht hinreichend klar, unter welchen Rücksichten Luther so redet, nämlich im seelsorgerlichen Interesse, pro ratione temporum, dann, wenn es galt, Verzweifelnde zu trösten, die, welche von der Gesetzespredigt, vom opus dei alienum, erschüttert, hängen blieben in der Furcht vor Gottes Zorn und nicht den Mut fanden, an die promissiones dei im Evangelium zu glauben. Hier mußte der von Luther oft geltend gemachte Rat, das Wort Gottes recht zu teilen (ὀρθοτομεῖν, recte secare) — den Hardeland kennt; vgl. auch das hernach, S. 463, angeführte Zitat aus den Disputationen gegen die Antinomer vom 13. September 1539 —, scharf angewandt und Luthers Eigenart erwogen werden, wie er oft bei polemischer Zuspitzung seiner Gedanken in leidenschaftlicher Einseitigkeit redete. Wollte er etwas unterstreichen, dann nahm er wohl statt einer Feder einen breiten Pinsel und löschte dabei Danebenstehendes, Ergänzendes aus; Relatives behauptete er so, als wären es absolute Wahrheiten. Allerdings kennt Hardeland auch die andersartigen Aussagen Luthers von dem wirklichen Ernst des Zornes Gottes; aber die sollen nach ihm eigentlich nur für die Gottlosen gelten, für die Christen gebe es bloß einen hypothetischen Richterzorn, im Grunde nur einen väterlichen Liebeszorn; und dergleichen Aussagen gehörten lediglich in die Lehre von der Buße, nicht in die Auslegung des 1. Gebots; wenn aber Luther beim Epilog davon spreche, so sei das ein Versehen, eine durch Melanchthons Visitatoren-Unterricht verschuldete Unstimmigkeit und ein bedenklicher Widerspruch mit der idealen Auffassung des 1. Gebots, in dem allein das Evangelium und die Verheißung Gottes ohne Einmischung niederer gesetzlicher Motive (timor poenae, amor commodi) herrsche; das 'Wir sollen uns fürchten vor Gottes Zorn'

gefährde hier das sola fide, die Rechtfertigungslehre usw. Man erkennt deutlich das erhebliche Interesse, das Hardeland bei diesen Kombinationen hat; er will seine Deutung der Gottesfurcht als des sanctus timor im 1. Gebot, der mit der fides wesentlich gleichartig sei, gegen gefährdenden Widerspruch retten. Man versteht zugleich, wie andere Mängel seiner Untersuchungen (Verkennung des Christenstandes als eines werdenden, Übertreibung der zwischen Luther und Melanchthon sich anbahnenden Lehrdifferenzen, Nichtbeachtung der persönlichen Erfahrungen Luthers) hier nachwirken. Wenn aber Hardeland gelegentlich doch zugesteht, daß die Frommen sich auch vor Gottes Zorn fürchten sollen, so schwächt er solche Aussagen Luthers teils ab, teils gestattet er nicht ihre Einordnung in den Gedankenkreis des 1. Gebots. In diesem Falle hätte ihm eine nähere Kenntnisnahme der theologischen Literatur der letzten Dezennien wohl nützen können. Seine Auffassung vom Zorn Gottes bei Luther kommt wesentlich überein mit der A. Ritschls in dessen „Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ [2], Bd. 1, S. 221 ff., der als Ergebnis schon seiner biblisch-theologischen Untersuchungen (vgl. Bd. 2, S. 154 f.) feststellte: die Vorstellung vom Zornaffekt Gottes gehöre nur dem Gesichtskreis des Alten Testaments an, für Christen habe sie keinen religiösen Wert, sondern sie sei ein ebenso heimatloses wie gestaltloses Theologumenon, im Neuen Testament finde sie nur innerhalb der Eschatologie Anwendung. Hardeland hätte sich dann ferner etwa aus Ecke, Die theologische Schule Albr. Ritschls I, S. 253 ff. darüber belehren lassen können, wie auch Freunde der Ritschlschen Theologie (Häring, Kaftan, A. Harnack, Herrmann, Reischle, Loofs, Kattenbusch u. a.) die Einseitigkeit des Meisters an diesem Punkt zu korrigieren suchten, während er allerdings in Gottschicks opus postumum „Luthers Theologie“ (1914) S. 39 ff. 54. 66 f. 69 f. 75 ff. 85. 87 f. vorwiegend (nicht völlig) A. Ritschls Auffassung wiederfinden kann. Auch der literarische Streit über das richtige Verständnis von Luthers Sermo de poenitentia, der in den Werken von A. Ritschl, A. Harnack, Loofs, Seeberg, W. Herrmann, Lipsius, A. Galley und O. Ritschl erörtert wird, be-

leuchtet die ſtrittige Frage, ob und inwiefern Luther von der Furcht vor Gottes Zorn rede. Außerdem weiſe ich auf eine frühere Periode der theologiſchen Diskuſſion hin, über die uns Th. Harnack, Luthers Theologie I, S. 290f, unterrichtet. Es heißt hier: „Unter den neueren Darſtellungen iſt Dr. Schenkel (Weſen des Proteſtantismus, Aufl. 1) am weiteſten in der Verkennung der Lehre Luthers vom göttlichen Zorn gegangen. Ohne ſich auf eine gründlichere Unterſuchung einzulaſſen, mutet er Luthern eine Aufwärmung der Marcionitiſchen Irrlehre zu, überdeckt das Zornfeuer, von dem Luther ſo erſchütternd redet, mit dem feuchten Tuch ſeiner eigenen weichlich pelagianiſierenden Lehre von einem Zürnen, das aus Liebe fließt und in Liebe ſich auflöſt (S. 208ff. 234ff.), und ſchiebt dieſe ſeine freilich nicht romaniſierende, aber romantiſche und mit einem unheimlichen Grauen vor dem Zorn Gottes behaftete Lehre ſofort dem Reformator unter. Der mittelalterliche Gott, ſagt er, iſt der eingebildete Zorngott; dieſem ſetzt er jetzt den vermeintlich Lutherſchen Liebesgott entgegen — eine Verflachung, gegen die wir Luther ernſtlich in Schutz zu nehmen haben.“ Auf Grund von Th. Harnacks „Theologie Luthers“ und des gleichnamigen Werks J. Köſtlins (anderer zu ſchweigen) hätte Hardeland, um ſeine Anſchauung gegen die Schenkels und A. Ritſchls abzugrenzen, viel ſchärfer, als es geſchehen iſt, die Bedingtheit jener einſeitigen Behauptungen Luthers und die Tatſache, daß demſelben nicht in den Sinn gekommen iſt, die Realität des göttlichen Zorns für das Bewußtſein der Gläubigen zu verneinen oder zu bezweifeln, hervorheben ſollen. Namentlich kämen hierzu die Ausführungen bei Th. Harnack I, S. 290ff. 438ff. 437ff.; II, S. 355ff. in Betracht. Die Beſchränkung der Quellenbenutzung Hardelands auf die Weimarer Ausgabe hat außerdem zur Folge gehabt, daß er ſo wichtige Äußerungen Luthers wie die in ſeiner Enarratio Psalmi XC vom Jahre 1534/35 (1541), der Einleitung zu ſeiner großen Geneſis-Vorleſung, überſehen hat (Erl. Ausg., op. latin., Bd. 18, S. 322f.; in der W. A. erſcheint das Werk ſpäter, erſt in Bd. 40 III): Da itaque gratiam, ut id faciamus sapienter, hoc est, in humilitate et in timore tuo, ut meminerimus nos

esse sub ira tua propter peccatum nostrum nec simus in ea hominum faece, quae nec vitam nec mortem suam aut recte novit aut curat ... Hi incedunt in summo contemtu irati Dei neque gratiam nec iram curant. ... Serva igitur nos in sapientia hac, h. e. in timore. Nam initium sapientiae seu summa sapientia est timor domini, nosse iram Dei et post vivere et agere omnia in humilitate. Ad hunc modum commendat scriptura timorem Dei, quando homines ita vivunt, ut singulis horis metuant iram Dei et sentiant se mortem esse meritos. Haec enim prima est pars salutis, nullam videre salutem propter peccatum. Haec est summa sapientia, incedere in cognitione irae Dei. Ita enim paramur tanquam terra aratro ad suscipiendum semen illud divinum, cuius fructus est aeterna vita. Mit welchem Recht dürfen wir solche Gedanken Luthers bei seiner Erklärung des 1. Gebots ausschalten [1])? Gehören sie aber hinein, so darf man sich nicht scheuen, das Fürchten ebenso wie beim Epilog von der Furcht vor Gottes Zorn zu verstehen.

Dabei möge man sich der schriftstellerischen und lehrhaften Eigenart Luthers erinnern. Er war kein Systematiker wie etwa Melanchthon oder Calvin, er hat keine Dogmatik verfaßt, aber er hat, was mehr bedeutet, als schöpferischer Geist in der Art der Apostel und Propheten lebensvoll die sittlich-religiösen Grundwahrheiten verkündigt. Seine Theologie ist keine logische, aber eine lebensvolle Einheit, voll von Paradoxien und Antinomien, die doch im Wesen der Frömmigkeit begründet und als ein Widerhall der ursprünglichen biblischen Zeugnisse verständlich sind. Wenn er selbst gelegentlich in seiner Systemlosigkeit einen Mangel zu finden scheint, da er von sich sagt, er habe die res, aber nicht die verba, Melanchthon dagegen beides, so werden wir vielmehr darin einen Vorzug erkennen [2]). „Sucht man [in Luthers

1) Auch die oben schon beiläufig erwähnte 2. Disputation vom 12. Januar 1538 (Drews S. 361 ff.) mit der Erörterung der Begriffe Furcht und Liebe ist für das Verständnis des 1. Gebots in ähnlichem Sinne bedeutsam.

2) Man beachte auch seine Äußerung im Brief an Trutvetter vom 9. Mai 1518 (Enders 1, 188, Z. 51 ff.): Tibi videor non esse logicus,

Lehren] nach Widersprüchen — schreibt Böhmer in seinem ‘Luther’, 3. Aufl., S. 132 —, so kann man deren ohne große Mühe leicht ein oder zwei Dutzend zur Strecke bringen. So unbefangen hat er stets, namentlich in der Polemik oder in der Predigt, den einen oder den anderen Gedanken stärker hervorgehoben und gelegentlich auch seiner Neigung zur Paradoxie die Zügel schießen lassen. ... Erst dann, wenn man entschlossen darauf verzichtet, seine einzelnen Äußerungen zu systematisieren und sie ganz ohne Abschwächung und Verrenkung auf sich wirken läßt, wie er sie noch heiß und glühend vor Freude oder vor Zorn zu Papier gebracht habe, erhält man einen vollen Eindruck von der unerschöpflichen Kraft, Fülle, Kühnheit und Originalität seines Geistes; diese enorme Leichtigkeit der Gedankenproduktion steht aber zweifellos in engster Beziehung zu seiner Systemlosigkeit.“ Dabei muß man sich freilich m. E. davor hüten, die höhere lebensvolle Einheit der oft so widerspruchsvoll klingenden Lehraussagen Luthers zu verkennen. Sehr sinnig und geistvoll ist, was Theod. Harnack in seiner keineswegs veralteten „Theologie Luthers“ über die methodus heroica des Reformators schreibt: Die große, kaum mit einem Blick zu umfassende Mannigfaltigkeit seiner Zeugnisse, die Tiefe und Weite seiner Anschauungen, die reiche Fülle von Momenten und Beziehungen, aus welcher er jetzt diese, jetzt jene herausgreift und jede von ihnen so behandelt, als gehe in ihr das Ganze auf, — diese Eigentümlichkeit seiner Darstellung erregte zunächst das Gefühl, als befände man sich in einem undurchdringlichen wirren Urwald oder in einem Irrgarten voll verschlungener, sich kreuzender Wege; aber man müsse sich bemühen, seine Grundbegriffe als einheitlich und organisch verbundene zu erkennen, ihren eigentlichen, sie alle zusammenhaltenden und regulierenden Schwerpunkt und Mittelpunkt ausfindig zu machen (I, S. 6 ff.; II, S. 30 ff. 46 ff. 246 f.). Hardeland selbst hat wohl Ähnliches empfunden (vgl. VII, S. 126 f.). Sehr

forte neque sum; id autem scio, quod nullius logicam timeo in defendenda ista sententia (es handelt sich um die 97 Thesen contra scholasticam theologiam 1517, vgl. W. A. 1, S. 221 ff.).

gut ist sein Hinweis auf Luthers Vorliebe für Antithesen (vgl. den großen Kommentar zum Galaterbrief, W. A. 40 I, S. 391, 18 f.; S. 397, 15 f. 32: ingeniosi hominis est cernere antitheses in scripturis et per eas posse interpretari scripturas); aber unrichtig ist die Anwendung, die Hardeland davon macht: schwerlich sei Luther bei dem, was er im 1. Hauptstück lehrte, sich dessen bewußt gewesen, was er in dem letzten zu sagen hatte; schwerlich auch habe er in dem, was er beim 1. Gebot von der Furcht vor Gottes Zorn [also nun doch?!] gesagt, daran gedacht, daß er mit dem gleichen Wort die größte Versündigung gegen das 1. Gebot, Abgötterei, erblickt; schwerlich auch, daß er im Großen Katechismus sagen mußte: wenn das Gewissen sich vor Gottes Zorn fürchte, lasse es den Trost des Evangeliums fahren usw. — Nein, solche Gedankenlosigkeiten Luther zutrauen, heißt nicht nur Luthers Eigenart, seine Vorliebe für schriftgemäße Paradoxien und Antithesen, sondern auch seine Auffassung vom fortgehenden Werden und Ringen des christlichen Lebens übersehen; es ist ebenso eine Verkennung seines von Hardeland sonst doch öfter beobachteten Grundsatzes der seelsorgerlichen Orthotomie, des recte secare verbum.

In diesem Zusammenhange mache ich auf die von Hardeland und Meyer nicht genug beachteten späteren Disputationen Luthers gegen die Antinomer aufmerksam, besonders auf die dritte vom 13. September 1539 (vgl. Drews, Disputationen, S. 477 ff.). Zur These der Antinomer (das Gesetz bewirke Haß gegen Gott und Gottes Gerechtigkeit, aber die Liebe zur Gerechtigkeit schaffe heilsame Zerknirschung, darum sei nicht Gesetz, sondern Evangelium zu lehren) äußert sich Luther: Es sei richtig, im Anfang habe er bei seiner nachdrücklichen Evangeliumspredigt ebensolche Ausdrücke gebraucht, wie jetzt die Antinomer. Sed longe diversa ratio fuit tunc temporis quam hodie. Tum mundus erat plus satis perterrefactus, ita ut papa vel vultus unius sacrificuli totum tremefecit Olympum, ne dicam terram et tartara. Sic iam oppressis perterrefactis, miseris, anxiis, afflictis conscientiis non opus erat legem inculcare aut saltem docere. Sed hic opus fuit afferre illam alteram partem concionis Christi, ubi

mandat etiam in nomine suo praedicare remissionem peccatorum, ut illi, qui iam sunt satis desperati et territi, discant non desperare, sed confugere ad gratiam et misericordiam in Christo propositam. Jetzt aber seien ganz andere Zeiten; und sehr mit Unrecht hielten die Antinomer an jener einseitigen Evangeliumspredigt fest, wodurch sichere, gleichgültige, vermessene, epikuräisch gesinnte Leute in ihrer Bosheit nur gestärkt und zum völligen Fall aus dem Gnadenstand getrieben würden. Dabei erinnert Luther an seine persönlichen Erfahrungen: wie schwere innere Kämpfe es ihn gekostet habe, fröhlich an seinen Herrn Jesum zu denken, da die Kanonisten nur von Gottes Zorn und von Christus als dem Richter predigten, aber vom Glauben an Christus und von der Sündenvergebung seinetwegen schwiegen. Man müsse das Wort Gottes recht teilen usw.

Diese aus dem Wandel der Zeiten, durch volkserzieherische Rücksichten erklärliche formelle Änderung in Luthers Verkündigung ist nicht erst durch den Streit mit Agrikola und die Erfahrungen der Kirchenvisitation 1527 ff. verursacht worden. Vielmehr hat Luther bereits im Jahre 1524 bei einem Vorspiel des antinomistischen Streites in seinem Briefwechsel mit Wolf von Salhausen (in der W. A. 15, S. 222—229 von mir bearbeitet) erklären können: „Summa, Gottes Gesetz ist nötiger zu predigen denn das Evangelium", nämlich zur Bändigung der Gottlosen sowie zur Belebung der Sündenerkenntnis und des Begehrens nach Gnade. Schon Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus (1879), S. 335 und noch besser G. Kawerau in den Beiträgen zur Reformationsgeschichte, J. Köstlin gewidmet (1896), S. 64 f. haben auf jene merkwürdigen Erklärungen vom Jahre 1524 hingewiesen. Letzterer sagt richtig, das Neue darin bestehe in der pessimistischen Beurteilung der christlichen Gemeinde, in dem niederdrückenden Einfluß des empirischen Kirchenbegriffs, der dem Ganzen Stimmung und Farbe verleihe, während doch alle im damaligen Brief und Gutachten enthaltenen Gedanken Luthers schon früher bei ihm nachweisbar seien. Loofs (Dogmengesch.[4], S. 791) verlegt den Beginn der pädagogischen Rücksichtnahme Luthers auf die un-

genügend vorbereiteten Massen sogar schon ins Jahr 1519. Jedenfalls bedarf die Annahme Hardelands, daß Luther bei seiner Katechismuslehre von dem angeblich stark abweichenden Lehrtropus in Melanchthons Visitatoren-Unterricht unglücklicherweise beeinflußt sei (s. o. S. 425 ff.) der Berichtigung. Aber auch die Meinung Meyers (IV und V), daß Luthers Dekalogauslegung, besonders in der dritten Predigtreihe 1528 und in beiden Katechismen hauptsächlich durch den Einfluß der sächsischen Kirchenvisitation zu erklären sei, läßt sich nicht halten, sie muß jedenfalls erheblich ermäßigt werden. Denn, wie gesagt, volkspädagogische Gesichtspunkte finden sich bei Luther schon viel früher.

Ferner vermisse ich bei beiden Gelehrten eine nähere Erwägung darüber, inwiefern Luthers persönliche Erlebnisse, auf die er doch selbst bei jener Disputation vom 13. September 1539 zurückwies, seine Erklärung des 1. Gebots erläutern. Unerledigt bleibt diese wichtige Frage durch Hardelands beiläufige Bemerkung in VII, 98 f.: „Was Luther als mortificatio und notwendiges Erlebnis vor der als vivificatio bezeichneten Rechtfertigung hinstellt, entspricht zwar seiner persönlichen Erfahrung; aber läßt sich daraus schließen, daß diese allgemeine Erfahrung werden müsse?" Was hat Luther ins Kloster hinein- und wieder hinausgeführt? Auf diese Frage antwortet H. v. Schubert in der 30. Volksschrift des Ver. f. Reformationsgeschichte (1897): „Der ganze völlige Ernst, mit dem er die Sache seiner Seele betrieb, die Völligkeit seiner Hingabe an den heiligen und doch gnädigen Gott. Hätte er den Zorn Gottes nicht so empfunden, so würde er die Gnade Gottes nie gefunden haben. Dieser Umweg war in Wahrheit der einzige direkte Weg. So führt Gott seine Leute." Dies kurze Urteil bleibt als sachgemäß bestehen, auch wenn v. Schubert später in der lehrreichen Schrift über Luthers Frühentwicklung (Schr. d. Ver. f. Ref.-Gesch. 1916, Nr. 124), übereinstimmend mit Scheel, den geschichtlichen Rahmen der Entstehung und des Reifens der reformatorischen Grundanschauung anders und genauer festgestellt hat. Die neue Erkenntnis von der Glaubensgerechtigkeit (nach Röm. 1, 17) als der justitia dei passiva, positiv dem Vertrauen auf den gnädigen Gott, ist ne-

gativ die Gewißheit, daß der Sünder in sich selbst verloren ist. Als fiducialis desperatio bezeichnet Luther im Brief an G. Spenlein vom 8. April 1516 (Enders 1, 29, Z. 47) seinen Seelenzustand. Man lese einmal daraufhin die Bekenntnisse Luthers in seinen Liedern „Aus tiefer Not", „Nun freut euch, lieben Christen gemein", „Mitten wir im Leben", die nicht bloß seine privaten Erlebnisse, sondern die typischen Erfahrungen der christlichen Gemeinde schildern wollen: es ist unverkennbar, Luther wird nicht müde, neben dem Jubel über die erlebte Erlösung mit tiefem Gewissensernst zu bezeugen, daß beim Werden und beim täglichen Neuwerden des Christen immer ein Erschrecken und Sichfürchten vor Gottes Zorn stattfinde. Sein heilsgewisser Glaube war keine ruhende Qualität, sondern ein geistiger Besitz, der immer wieder von neuem erworben werden mußte. Die subjektive Aneignung des felsenfesten Heilsgutes in der sola fide war ihm ein fortdauernder Kampf; denn die nüchterne schrift- und erfahrungsgemäße Erkenntnis der in den Gläubigen noch fortdauernden Sünde ließ ihn den Stand des Christen auf Erden als ein stetiges Werden, nie als ein fertiges Gewordensein erkennen. Eben darum legte er so großes Gewicht auf ein wiederkehrendes Erschrecken vor Gottes Gericht, das vor der seelengefährlichen securitas bewahrt, neue Begierde nach der göttlichen Gnade anregt und so den Glauben erfrischt. Wenn einer begehrt zu wissen, wie man fromm werden und recht tun solle — sagt er in der Predigt vom Peter-Pauls-Tag 1519 —, der möge als Erstes und Vornehmstes wissen, daß er von sich selbst nicht fromm werden könne, drum müsse er an sich selbst verzweifeln; „wer einen andern Anfang lehret, ... der irret und verführet sich und andere. ... Das Verzweifeln müßte man recht ausstreichen" (W. A. 2, S. 247, Z. 22 ff.). Und in der Auslegung des 6. Bußpsalms, auch in der zweiten Bearbeitung vom Jahre 1525 noch, versichert er: „Drum muß in einem rechten Menschen allezeit sein die Furcht vor dem Gericht Gottes des alten Menschen halber ... und neben derselben Furcht Hoffnung zu der Gnade. ... Also stehet Furcht und Hoffnung miteinander" (W. A. 18, S. 517, Z. 32 ff.). Nichts hindert uns,

eben diesen Gedanken in dem ersten Satz des Kleinen Katechismus wiederzufinden, seine Zusammenhänge vielmehr — ich verweise wiederholt besonders auf den Beschluß des Dekalogs und auf die Lehre von der Bedeutung der Taufe — nötigen uns dazu. Es ist durchaus echt lutherisch gedacht, was Melanchthon im Jahre 1527 in seinen Sprüchen, darin das ganze christliche Leben gefasset ist (vgl. z. B. Cohrs II, 243), geschrieben hat: „Anfang des christlichen Lebens ist herzlich und ernstlich Erschrecken vor dem Zorn Gottes über unsere Sünde" usw. Eben diesen „Anfang des christlichen Lebens" bezeichnet Luther im Eingang des Kleinen Katechismus so: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten", „wir sollen uns fürchten vor seinem Zorn."

Sehr schöne und reiche Zeugnisse aus Luthers Schriften hat Hardeland selbst über die Formel Furcht und Glaube und die Furcht vor Gottes Zorn als Vorbedingung des Heilsglaubens zusammengestellt (z. B. VII, 22 ff.). Da hören wir Luther sagen: kein Frommer könne sich genug fürchten; wenn er aufhöre sich zu fürchten, könne er nicht Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sein; „soviel nun ein Mensch sich fürchtet in dem Seinen und vor Gottes Gericht in allen Dingen ein Sünder wird, soviel tröstet er sich der fremden Gnade Gottes, ... also daß die zwei müssen bei einander bleiben: Gericht und Gnade, Furcht und Trauen" usw. (aus der Kirchenpostille, W. A. X I, 1, S. 291 f.) [1]).

1) Leicht lassen sich solche Zeugnisse vermehren gerade aus der Kirchenpostille. Beispielsweise führe ich eine Stelle daraus an, die in der Weim. Ausg. noch nicht veröffentlicht ist, nach Erl. Aus.², Bd. 13, S. 155 f.: „Das ist aber die Ordnung, so die Schrift allenthalben zeiget und hält, daß allzeit vor dem Trost der Vergebung muß die Sünde erkannt und Schrecken vor Gottes Zorn empfunden werden durch die Predigt oder Fühlen des Gesetzes, auf daß der Mensch getrieben werde, nach der Gnaden zu seufzen und geschickt werde, den Trost des Evangelii zu empfahen. ... Hieneben ist das auch zu wissen, daß die Lehre des Gesetzes auch bei denen, so Christen sind, dennoch nicht muß gar abgethan werden; sondern weil es um die Christen noch also gethan ist, daß sie noch in Fleisch und Blut leben, welches sich mit sündlichen Lästen reget, und derhalben in täglicher Buße bleiben müssen, so bedürfen sie noch hiezu solcher Predigt und Vermahnung, daß sie nach empfangener Ver-

Aber er bezieht ſolche Ausſprüche lediglich auf die Buße und ſträubt ſich dagegen, dieſes Lehrſtück mit Luthers Auslegung des 1. Gebots im Katechismus zu kombinieren. Gelegentlich freilich tut er es beinahe doch (in einem mir nicht klar gewordenen Gedankengang), aber er zieht dann nicht daraus die zu erwartenden Folgerungen, ſondern kehrt zu ſeinen alten Gedankengängen zurück: das 1. Gebot, von Luther als Gnadenverheißung aufgefaßt (man erinnere ſich der oben beſprochenen Dekaloglosſen v. J. 1530), nur an der sola fide, nicht aber auch, wie der Epilog, am Drohwort orientiert, ſchildere mit Fürchten, Lieben, Vertrauen durchaus die gleichartigen ſpezifiſchen Wirkungen des heiligen Geiſtes in den Gerechtfertigten, die wiederhergeſtellte justitia originalis uſw. Ich ſtelle die betreffenden Urteile Hardelands aus ſeiner VII. Veröffentlichung zuſammen. In VII, 163 leſen wir: „Melanchthon hat das 1. Gebot ſo behandelt, als wenn es die Lehre von der poenitentia triebe. Das iſt irrtümlich, aber bei dieſer Faſſung der Sache iſt wirklich Klarheit vorhanden; es iſt höchſte Furcht vor Gott gemeint, aber doch nur vorübergehende Furcht, die dem Glauben weicht.“ Nein, das iſt kein Irrtum Melanchthons; derſelbe reproduziert vielmehr die echte Lehre Luthers. Hardeland verkennt die weſentliche Gleichartigkeit der Lehrweiſe beider Reformatoren (vgl. auch mein Zitat aus Loofs, oben S. 452), er wird hier nicht der ihm doch bekannten Anſchauung Luthers gerecht, daß auch für die Chriſten die Geſetzes- und Zornespredigt nötig bleibe, da ihnen immer noch die Sünde anhafte, daß der Chriſt im Werden, nicht im Fertiggewordenſein beſtehe. Anderſeits ſchreibt er im Vorwort zu VII, S. 1f.: „Nun liegt aber die Kombination des 1. Gebots mit der Rechtfertigungslehre auch in einer anderen Form vor, bei Melanchthon faſt immer in dieſer, doch auch bei Luther. Die

gebung der Sünde nicht wieder ſicher werden noch dem Fleiſch wider den Geiſt Raum laſſen (Gal. 5, 13).“ Mit anderen Worten, auch die Chriſten haben fort und fort, als Gerechtfertigte, in täglicher Buße, anzuerkennen: Wir ſollen uns fürchten vor Gottes Zorn (und zwar nicht bloß vor einem ſcheinbaren, ſondern vor einem ſolchen, deſſen furchtbare Wirklichkeit wir ſelbſt jeweilig zu ſpüren bekommen).

Rechtfertigung wird dann als Bußvorgang in mortificatio und vivificatio beschrieben und die mortificatio so dargestellt, daß es hier zu einer Erfahrung göttlichen Zorns, zu einem Gottfürchten kommt, das in der Tat ein Angstgefühl höchsten Grades ist. Aber diese Furcht ist etwas ganz anderes, als die in der Erklärung des 1. Gebots gemeint ist. Sie hört in der vivificatio auf, wird nach Luthers Ausdruck absorbiert, kann nicht neben Glauben und Liebe sich behaupten, wenngleich sie bei fortdauernder Sünde neu auftreten kann und neu überwunden werden muß. Gott ist es freilich, der diese Furcht weckt, aber er richtet hier sein opus alienum aus, und was er als Zorn zu empfinden gibt, ist gar nicht wirklicher Zorn, sondern nur verhüllte Liebe. Die Furcht, die das verkennt, wird zur Versündigung am 1. Gebot, das nach Luther ausschließlich Gnadenverheißung ist bzw. allein die durch diese bedingte Forderung enthält." Was Hardeland hier über die „Rechtfertigung" ausspricht, bleibt weiterer Erwägung vorbehalten. Über seine Auffassung der Lehre vom Zorn ist oben S. 457 ff. bereits das Nötige gesagt.

Wenn Hardeland seine Auffassung des Zornes Gottes revidierte und Luthers Lehre von der immerwährenden Buße sowie vom Christenstand als einem werdenden mit der Erklärung des 1. Gebots zusammenschlösse, so würde leicht eine Verständigung erreicht sein. Ich glaube hiermit das Wichtigste in Hardelands Versehen getroffen zu haben. Aber, wir hörten es ja schon aus VII, S. v, auf meinen Vorhalt, er habe den Grundsatz Luthers vom Werden des Christen außer acht gelassen, antwortete er: das hat mit der Auslegung des 1. Gebots nichts zu tun. Wirklich nicht? Wer sind denn die, die Luther anerkennen läßt „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten?" Das sind die Wir-Christen, die nach demselben Katechismus von ihrem Getauftsein bekennen, es bedeute, „daß der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße soll ersäuft werden und sterben mit allen Sünden und bösen Lüsten und wiederum täglich herauskommen und auferstehen ein neuer Mensch" usw., Kämpfende, Werdende, Ringende sind es, die immerfort im Felde liegen wider die drei Hauptfeinde Teufel,

Welt und Fleisch (3. und 6. Bitte), Christen sind es, die laut ihrem Glaubensbekenntnis täglich reichliche Vergebung der Sünden empfangen, aber doch auch um solche Vergebung bitten müssen wie um das tägliche Brot, eingestehend, daß sie täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdient haben (3. Artikel, 5. Bitte) [1]). Und an dies tägliche Neuwerden und Kämpfen des Christen soll gerade im Eingang des Katechismus beim 1. Gebot und bei seiner das Ganze beherrschenden Bedeutung nicht gedacht werden dürfen?

Daß die Furcht vor Gottes Zorn abgesehen vom Glauben und neben ihm als eine selbständige, gleichwertige und dauernde Weise der Erfüllung des 1. Gebots gelten solle oder könne, diesen Wahn freilich hat weder Luther noch Melanchthon je gehegt, und niemand von uns hat denselben ihm unterschieben wollen. Alles das, was Luther öfter von dem timor diabolicus sagt, der mit Haß gegen Gott gepaart ist, von der Gerichtsfurcht der Dämonen, die vor Gott zittern, von dem hoffnungslosen Grauen, das einen Kain, Judas usw. erfüllte, das hat selbstverständlich mit der Furcht vor Gottes Zorn, die im 1. Gebot gemeint ist, nichts zu tun. Diese Furcht ist vielmehr die gottgewollte Wirkung der präparatorischen Gesetzespredigt, die für den Christen nötig bleibt. Hardeland VII, 73 zitiert aus Luthers großem Galaterbrief-Kommentar den wichtigen Satz vom timor Dei: Debet quidem in Christiano semper esse, quia in eo peccatum semper est; sed solus esse non debet. Man muß aber beide Seiten betonen, nicht nur die zweite, auch die erste. Luther schärft immer wieder ein, daß die Furcht vor Gottes Zorn ein unumgänglicher Durchgangspunkt oder doch eine notwendige Voraussetzung des Heilsglaubens sei, eben der fides specialis, die nach Hardelands und meiner Auffassung in dem 'Vertrauen' des 1. Gebots gemeint ist. Dabei

1) Wie sehr Luther den „gerechtfertigten" Christen in Kampfesstellung sich vorstellt, beweist z. B. die merkwürdige Tatsache, daß er auf ihn sogar die Worte des Paulus Röm. 7, 22 deutet: „Inwendiger Mensch heißt hie der Geist aus Gnaden geboren, welcher in den Heiligen streitet wider den äußerlichen, das ist Vernunft, Sinn und alles, was Natur im Menschen ist." (Randglosse zur Bibelübersetzung.)

ist zu beachten, daß nach Luthers Meinung diese beiden, Furcht und Glaube, keineswegs immer nur zeitlich aufeinander folgen [1]), sondern daß sie trotz ihrer Gegensätzlichkeit in einem Christenherzen gleichzeitig vorhanden sind. Dann ist die Furcht vor Gottes Zorn die bewußte negative Voraussetzung des Glaubens. Luther liebt solche paradoxen und doch lebenswahren Behauptungen (s. o. S. 461 f.). In diesem Sinne hatte ich in der W. A. und in meinem Katechismusheft auf den prägnanten Satz aus Luthers Bußpsalmen verwiesen: Gott sei so wunderlich in seinen Kindern, daß er sie zugleich in den widersprechenden, uneinigen Dingen (Hoffnung und Verzweiflung) selig mache, und diese zwei widernatürlichen Dinge müssen in uns sein (s. o.). Hardeland selbst bringt dazu gelegentlich in anderem Zusammenhange etliche sehr gute Belegstellen bei, z. B. aus dem großen Galaterbriefkommentar v. J. 1531/35: Quid magis contrarium quam metuere et perhorrescere iram dei et similiter sperare in misericordia eius? Alterum infernus, alterum coelum est, et tamen ea oportet esse in corde coniunctissima (W. A. 40 I, S. 523, Z. 15 ff.). Sic Christianus manet in pura humilitate, sentiens re vera peccatum et propter hoc se dignum ira, iudicio Dei et morte aeterna, ut humilietur in hac vita. Manet tamen simul et in pura et sancta superbia, qua sese vertit ad Christum et per eum sese erigit contra hunc sensum irae et iudicii divini et credit se amari a Patre, non propter se, sed amatum Christum (vgl. ebenda S. 372, Z. 19 ff.). Quamquam distinctissima sunt illa duo [tempora legis et gratiae], tamen etiam coniunctissima sunt etiam in eodem corde. Nihil magis coniunctum est quam timor et fiducia, Lex et Evangelium, peccatum et gratia; tam coniuncta enim sunt, ut alterum ab altero absorbeatur (vgl. ebenda S. 527, Z. 23 ff.). Aber er deutet dies Material nicht aus für Luthers Auslegung des 1. Gebots; dafür macht er vielmehr jenen Satz geltend (vgl. z. B. VII, S. 11 f.): „Furcht vor Gottes Zorn und Glaube sind ihm [Luther] die allerverschiedensten

1) Eine seltsame Entstellung dieser Auffassung wird von Hardeland VII, 174 f. vorgetragen und in einer mir nicht verständlich gewordenen Weise kritisiert.

Affekte, bei vorhandenem Glauben ist es nach ihm eine einfache Unmöglichkeit, sich vor Gottes Zorn zu fürchten." Nach Hardeland ist in Luthers Erklärung des 1. Gebots (gerade hier, wo es sich um ein Sollen, eine Zielstrebigkeit handelt!) der Christenstand etwas Entspanntes, Ausgeglichenes — Furcht, Liebe, Vertrauen sind eins, die Furcht als Ehrfurcht ein Merkmal des Liebens und Vertrauens —; nach unserer Deutung aber hat Luther hier den Christen in lebensvollster Bewegung, im toternsten gewaltigen Daseinskampf vor Augen: immer von neuem erwerbend, was er besitzt, täglich das Wagnis des Glaubens übend, erneuernd (und diesen Glauben damit befestigend), und dabei stets zugleich oder unmittelbar zuvor, mit gesteigertem Zartgefühl des Gewissens, erbebend vor dem die Sünde unbedingt verneinenden Zorn Gottes.

Und nun noch, zur Vervollständigung der obigen Andeutungen auf S. 426. 468 f., ein paar Worte über die „Rechtfertigungslehre" und ihren Zusammenhang mit dem 1. Gebot. Schon in der W. A. Bd. 30 I, S. 354. 382. 638 ff. 650 ff. [1]) habe ich einige darauf bezügliche Bemerkungen gemacht, andeutend, daß und inwiefern der Gedanke der Glaubensrechtfertigung tatsächlich die ganze Katechismusauslegung Luthers beherrscht. Eben dieses vertritt, unabhängig von mir, Hardeland als einen Hauptgesichtspunkt aller seiner Ausführungen im Zusammenhang mit seiner idealen Auffassung des Dekalogs (abgesehen vom Epilog), während Meyer (zum Teil auch Thieme) sich mehr ablehnend dagegen verhalten. „In den Katechismuspredigten von 1528 [und demgemäß in dem daraus hervorgegangenen Katechismus] tritt die Rechtfertigungslehre stark zurück, und zwar aus Rücksicht auf die Jugend der Schüler", schreibt Meyer V, 365; natürlich habe Luther für sich nicht auf das tiefere Verständnis des 1. Gebots verzichtet, aber im Kleinen Katechismus, der aus der Visitationszeit heraus zu verstehen sei, herrschen volkspädagogische Motive (Meyer IV, 564. 570). —

1) Dazu vergl. mein Katechismusheft (1915), S. 193 f.

Sehr richtig schrieb kürzlich Th. Kaftan in der Allg. Ev. Luth. Kirchenzeitung 1917, Sp. 391 f. zur Sache: man habe dem Katechismus Luthers den Vorwurf gemacht, daß er das Hauptstück der lutherischen Reformation, die Rechtfertigung, nicht einmal erwähne; und bemerkt dazu: „Warum nicht? Weil er ganz aus dieser Lehre geboren ist, weil er von Rechtfertigung durch den Glauben allein strotzt"; es handele sich dabei ja nicht um eine Einzellehre, sondern um das die ganze evangelische Verkündigung prägende Prinzip. — Hardelands verschiedene Urteile darüber sind mir nicht überall klar geworden. Ich stelle seine prägnantesten Sätze zusammen. Der schwierige Ausdruck ‚Rechtfertigung' sei im Unterricht besser durch den leichter verständlichen Vergebung der Sünden zu ersetzen, sagt er in I, S. VIII, denn beides seien identische Dinge. „Die grundlegliche Rechtfertigung des Sünders geschieht in der Taufe (4. Hauptstück, 2. Frage), ihre Versiegelung erfolgt im h. Abendmahl (2. Frage im 5. Hauptstück); ebenso ist die Absolution neue Bestätigung der alten Vergebung, der Rechtfertigung und des mit ihr geschaffenen Gnadenstandes (I, 354). „Es ist nichts Geringeres als der Kern der Rechtfertigungslehre, daß Luther die Furcht vor dem Zorn des richtenden Gottes durch das Vertrauen auf den versöhnten Vater überwunden hat" (II, 6). „In diesen [rechtfertigenden] Glauben faßt Luther Furcht und Liebe mit ein und erklärt: dies deutlich zu machen, sei seine Absicht gewesen, als er die Erklärung eines jeden Gebots mit den Worten begonnen habe: Wir sollen Gott fürchten und lieben" (II, 33). „Was hier auf dem Spiel steht, bei unrichtiger Beurteilung des Furchtproblems im Katechismus, ist nichts Geringeres als die richtige Erfassung des Rechtfertigungsproblems" (II, 44 f.). „Wo das Evangelium im Glauben ergriffen wird, ist mit dem hierdurch vermittelten Geistesempfang Liebe zum Gesetz und Sündenhaß gegeben, worin Luther das eigentliche Wesen der Rechtfertigung erblickt" (VII, 39). „Dies [daß der Glaube nicht Werk ist und doch alle Gesetzeserfüllung wirkt, nicht fides acquisita, sondern infusa] ist für Luther erst der vollständige Ausdruck dessen, was er unter Rechtfertigung versteht" (VII, 41). „Das Fürchten und Lieben ist für Luther

gar nichts anderes als Glaube und zwar als der rechtfertigende Glaube, und dieser ist also, wenn er ganz genau redet, des 1. Gebotes Erfüllung" (VII, 62 f.; vgl. S. 48. 153 u. ö.). „Der in seinem Glauben gerechtfertigte Christ lebt in einem Stande, den Luther timor dei nennt, in dem er aber die Furcht vor Gottes Zorn als Verletzung des 1. Gebotes ansieht, als eine Sünde, die vom Glauben, daß Gott gnädig sei, bekämpft und überwunden wird" (VII, 79). „Die Furcht vor Gottes Zorn sieht Luther als Idolatrie an, wenngleich er in ihr einen psychischen Vorgang erkennt, der bei dem [so!] im Gerechtfertigten verbleibenden Sünde Angstzustände hervorrufen kann; das sind im Christentum pathologische Erscheinungen, die von der gesunden Kraft des Glaubens zuletzt überwunden werden" (VII, 157). Der Rechtfertigung geht die mortificatio voran (VII, 52), die contritio ist Vorbedingung der Rechtfertigung (VII, 86), die Sünde bleibt auch nach der Rechtfertigung und daher auch in gewissem Sinne der timor poenae (VII, 100 u. ö.). „Was Luther hier lehrt, lehrt er nicht für solche, die erst Christen werden wollen, sondern für Christenkinder, die kraft ihrer Taufe im Gnadenstande stehen, nicht erst gerechtfertigt werden sollen, sondern gerechtfertigt sind" (VII, 156). „Es ist stets dasselbe, ob Luther sagt, das Gebot werde erfüllt durch Glaube und Liebe oder durch Glaube allein, oder durch Glaube und Furcht, oder durch Glaube, Liebe, Hoffnung, — immer ist derselbe Glaube in der Verschiedenheit seiner Beziehungen gemeint, der die Verheißung wahr machend, daß der Gerechte seines Glaubens lebt, die Gerechtigkeit ist, die vor Gott gilt" (VII, 150). In VIII, 451 heißt es nach der Versicherung, daß unter Fürchten im 1. Gebot nur die reverentia evangelica zu verstehen sei, weiter: „Die andere Furcht, die wirklich Gottes Zorn fürchtet, sieht Luther als eine in der Buße von Gott gewirkte, durch die Rechtfertigung aber überwundene, oder als eine Anfechtung des Satans an. Das Moment, welches denselben psychischen Zustand so oder so beurteilen läßt, ist also die Rechtfertigung. Diese ist empirisch keine konstante Größe. Wie stark Luther es auch je und je betont hat, sie sei als Ausdruck des göttlichen Gnadenwillens so anzu-

sehen, und es sei in dieser Beziehung kein leises Schwanken auch nur denkbar, so oft kommt er darauf zu sprechen, daß ihm die aus der Rechtfertigung entspringende Sicherheit des Gnadenstandes entschwinde und also die Furcht vor Gottes Zorn wiederkehre. Höchst seltsamer Weise hat man unter Hinweis hierauf gemeint, die von mir, wie ich glaube, unwiderleglich nachgewiesenen Tatsache, daß in der Erklärung des 1. Gebots die drei Begriffe Furcht, Liebe und Vertrauen eine Einheit bilden und daher unmöglich hier von der Furcht vor Gottes Zorn die Rede sein könne, bestreiten zu können."

Nicht seltsamer, sondern zutreffender Weise hat man gegen Hardelands Deutung jenen Einwand erhoben. Ich sehe davon ab, die einzelnen z. T. unklaren Ausdrücke der vorstehenden Zitate kritisch zu beleuchten, und wiederhole unter Rückverweisung auf meine obigen Darlegungen, daß m. E. die Auslegung des 1. Gebots den Christen als einen werdenden ansieht, und daß dieser elementare Satz Luthers vom fieri hierbei nicht außer acht gelassen werden darf. Der etwas mysteriöse Ausdruck im letzten Zitat, die Rechtfertigung sei empirisch keine konstante Größe — der mit der gewöhnlichen Definition: Rechtfertigung ist Sündenvergebung, nicht stimmt, hier aber mit Rücksicht auf den Glauben als einen kämpfenden gebildet zu sein scheint —, erweckt zunächst die Erwartung, Hardeland werde die Rechtfertigung schließlich als Analogie zur Buße ansehen und deshalb seine Behauptung, die Furcht im 1. Gebot könne nicht als Furcht vor Gottes Zorn verstanden werden, zurückziehen; aber diese Erwartung erfüllt sich nicht. Warum nicht? Weil Hardeland überzeugt ist, die andere Erklärung von Furcht für das 1. Gebot unwiderleglich bewiesen zu haben. Dieser Beweis ist freilich nach Thiemes, Meyers und meiner Überzeugung nicht geglückt; ja Hardeland selbst scheint an einigen Stellen schwankend geworden zu sein [1]). Vielleicht aber bahnt sich eine Verständigung zwischen uns an durch folgende Erwägungen über Luthers „Rechtfertigungslehre" oder,

1) Vgl. z. B. die oben S. 463 zitierte Stelle, dazu noch VII, 119. 179; VIII, 453 f.

beſſer geſagt, über ſeine Auffaſſung vom Weſen und Werden echter chriſtlicher Frömmigkeit, vom „Gerechtwerden", der „Gerechtmachung", der „Glaubensgerechtigkeit".

Nach dem bibliſchen Verſtändnis der Religion iſt für den ernſthaften Menſchen die allerwichtigſte Frage: „Wie werde ich mein böſes Gewiſſen los und des gnädigen Urteils Gottes über mich gewiß?" Denn die Sünde iſt ihm nicht bloß eine unheimliche, unentrinnbare Macht, ſondern in ſeinem intimſten, allerperſönlichſten Erleben kommt ſie ihm zum Bewußtſein als Schuld, die das gerechte Gericht Gottes über ihn herausfordert. Daher findet er in aufrichtiger Selbſtverurteilung keine andere Rettung aus ſeiner verzweifelten Lage, als daß er ſich an die Barmherzigkeit Gottes wendet. Ja, wenn Gott in freiem Erbarmen, mit dem ſchöpferiſchen Willensakt wunderbarer verzeihender Liebe den Sünder vom Tode losſpricht und ihn vor ſich leben heißt, dann iſt ihm geholfen, dann muß er ſich zu neuem Leben erweckt fühlen! (Wo Vergebung, da Leben und Seligkeit.) Den Mut zu ſolchem Vertrauen aber ſchafft Jeſus Chriſtus. Das iſt der gleichartige Kern des religiöſen Grunderlebniſſes der Zöllner und Sünder in den Evangelien, der Apoſtel, des Auguſtin, auch Luthers. „Es bleibt bei dem, was uns die Reformatoren geſagt haben, daß der Menſch ganz und gar verderbt iſt und daß er nicht anders kann als verzweifeln, wenn ihm die Majeſtät Gottes erſcheint. Und es gibt heute noch keine andere Löſung des Konflikts als das Wagnis des Glaubens, daß der gleiche Gott, der den Menſchen zerſchmettert, ihn mit ſouveräner Gnade dazu erhebt, daß er durch ihn und vor ihm lebe" [1]). Auch Luthers Rechtfertigungserlebnis ruht auf der Paradoxie des chriſtlichen Gottesgedankens, der ſchon im Neuen Teſtament den Richterzorn des heiligen, unerbittlich fordernden Gottes und ſeine barmherzige Vaterliebe hart nebeneinander ſetzt (vgl. z. B. Matth.

1) So z. B. Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geſchichte des Proteſtantismus (1906), S. 41; vgl. auch desſelben kleine feinſinnige Schrift: Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menſchen zu ſagen? (1907), S. 23 ff. Auch E. Hirſchs Einleitung zu ſeinem Luther-Brevier (1917), S. 3—6.

10, 28 ff. [1]), so daß die Sündenvergebung nie als schwächliche Nachsicht, sondern stets als ein unbegreifliches Wunder, ja als eine Art Durchbrechung des Rechts (Matth. 20, 15) verstanden werden muß. Damit kommt überein, daß Luther in seinen gleichartigen Erklärungen der Gebote und des sogen. „Beschlusses" hart nebeneinander stellt einerseits den drohenden Zorn und die verheißende Gnade Gottes, anderseits das Fürchten und das Lieben (oder das Lieben zusammen mit dem Vertrauen). Gerade das Sichfürchten vor dem Zorn Gottes ist für das Verständnis der Glaubensgerechtigkeit von entscheidender Bedeutung; es ist ihre Vorbereitung und Voraussetzung, und wenn sie auch vom Glauben überwunden wird, lebt sie doch immer wieder auf als fiducialis desperatio, so daß die beiden ihrer Natur nach ganz entgegengesetzten Erregungen, Furcht (aber nicht bloß Ehrfurcht) und Glaube, oder Furcht und Liebe, wie wir Luther versichern hörten, zugleich in demselben Herzen sich zusammenfinden (s. o. S. 471). Christianus est sanctus et peccator. Diverso respectu dicimur justi et peccatores simul et semel (vgl. Drews, Disputationen, S. 452. 474). In dem sola fide (und sola gratia) ist die allerdemütigste Selbstverurteilung enthalten. Aber so will uns Gott haben, so sind wir ihm recht: an uns selbst völlig verzweifelnd, sollen wir seiner gnädigen Gesinnung völlig vertrauen. Und weil auch rechten Christen lebenslang die Sünde anhaftet, müssen sie jene Schrecken vor Gottes Zorn und Gericht spüren und dadurch angetrieben werden, um so fester im Vertrauen die Gnade zu ergreifen. So spiegelt sich also in der Anerkenntnis „Wir sollen Gott über alles fürchten und vertrauen" der geschilderte innere Konflikt und die Paradoxie des Rechtfertigungserlebnisses [2]).

---

1) Hardeland VII, 120 f. zitiert diesen Spruch auch, doch ohne ihm m. E. voll gerecht zu werden.

2) Das objektive Gegenbild hierzu ist das Kreuz Christi mit der Offenbarung der Liebe und des Zornes Gottes. Die Wirkung derselben hat echt biblisch und Lutherisch P. Gerhardt zum klassischen Ausdruck gebracht in den Worten des Passionsliedes: „Schau her, hier steh ich Armer, der Zorn verdient hat. Gib mir, o mein Erbarmer, den Anblick deiner

Das ist der Kernpunkt des Geheimnisses der neuen Gesinnung, die in der Glaubensgerechtigkeit beschlossen ist. Von den Werken, vom Wirken nach außen ist zunächst ganz abgesehen, es handelt sich vorerst nur um das Verhältnis der Seele zu Gott. Und dieses innere Leben ist durchaus von Gott geschaffen durch das Evangelium, durch Christus, nachdem es durch die Wirkungen des Gesetzes vorbereitet ist. Ausgeschlossen ist jeder Gedanke daran, daß der Mensch in der Zerknirschung oder im Erbeben vor Gottes Zorn und in dem Akt des Glaubens oder Vertrauens sich selbst eine eigene Gerechtigkeit erwerbe. Er erlebt das alles als Wirken Gottes, als das opus alienum und opus proprium dei. Was ihn gerecht sein läßt in Gottes Augen, ist die aliena justitia, ist Christus. In einem bedeutsamen Brief Luthers an Brenz vom Ende Mai 1531 heißt es im Anschluß an voranstehende Erklärungen Melanchthons: er denke sich die Sache so, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono Jesum Christum et dico: haec est justitia mea, und zwar im Sinne von 2 Kor. 5, 21; Joh. 14, 6 (Enders 9, 20, Z. 64 ff.). Der Glaube kommt also Gott gegenüber nicht als ein selbständiger sittlicher Akt in Betracht, sondern er ist nur ein Hinnehmen, Annehmen der Gabe und Gnade Gottes, er ist opus dei (vgl. Joh. 6, 29) und zwar ein opus promissionis, nicht opus praeceptum, ein internum opus (im Unterschied von einer nach außen gerichteten Willensbetätigung) und als solches passio, raptus, motus, quo movetur, formatur, purgatur, impraegnatur anima verbo Dei. Der Glaube in seiner Reinheit, Unmittelbarkeit, Unreflektiertheit gleicht dem Auge, das im Sehen sich selbst nicht sieht und nicht sehen kann. Sehr treffend m. E. urteilt darüber A. Harnack, Dogmengeschichte[4] Bd. 3, S. 840 f.: „Für Luther stand gerade der religiöse Hauptpunkt fest, daß nämlich Gott es ist, der den Glauben wirkt, den guten Baum einpflanzt und erhält" (der also nicht bloß objektive Heilsveranstaltungen bewirkt hat, denen dann ein

---

Gnad." Also auch hier die Gegensätze, Furcht und Vertrauen, nebeneinander und doch geeint.

irgendwie selbständiges, in Buße und Glaube sich bewährendes subjektives Verhalten entsprechen muß). „Eben das, was von außen betrachtet als ein Subjektives erscheint und daher von der Vernunft als eine Leistung des Menschen angesehen wird, erschien ihm, der das wirkliche Erlebnis, wie er es erlebt hatte, ins Auge faßte, als das eigentlich Objektive, von außen in ihm Gewirkte. — Damit hat er die Religion für jeden völlig verwirrt, der von außen an sie herantritt, — — — aber er hat sie damit für den Gläubigen klargestellt und ihr die Betrachtung zurückgegeben, in welcher der gläubige Christ sie erlebt hat und fort und fort erlebt." — In diesem Zusammenhange wird auch der tief religiöse Gehalt der Schrift de servo arbitrio verständlich, die Luther bekanntlich noch i. J. 1537 für seine wertvollste neben dem Katechismus erklärt hat (Enders 11, 247, 7 ff.) [1]. Also der Glaube ist Gottes Werk und Wirkung. Und nun heißt es doch: Wir sollen glauben, vertrauen?! Von uns wird das gefordert als Werk des ersten Gebots. Wie reimt sich das zusammen? Dies große Problem streift Hardeland nur flüchtig. Durch seine wiederholte Versicherung, das 1. Gebot sei reine Verheißung (s. o.), wird es nicht gelöst. Hier hätte ihm wieder die nähere Kenntnis der späteren Disputationen Luthers wertvolle Handreichung leisten können, wo diese Frage eingehend und scharfsinnig erwogen wird. Auch J. Köstlin hat in der 2. Aufl. seiner Theologie Luthers die wichtigsten hierher gehörigen Erklärungen Luthers gut zusammengestellt. Man beachte besonders wieder die 3. Disputation Luthers gegen die Antinomer vom 14. Januar 1536 (bei Drews S. 42 f.), ferner seine Disputation vom 1. Juni 1537 (Drews S. 121). Gewiß, Luther hat oft den Satz ausgesprochen, der Glaube sei das Werk des 1. Gebots. So in der Auslegung des 1. Gebots v. J. 1516, in den älteren Psalmenauslegungen,

1) Über ihre Mängel (Einwirkung seines Nominalismus usw.) vgl. man z. B. Th. Harnack a. a. O. I, S. 72. 246; Tschackert, Die Entstehung der luther. und reform. Kirchenlehre (1910), S. 83 f. Anm. — Auf einige für die Beurteilung dieser Schrift wichtige Sätze Luthers in seinem Genesiskommentar, da, wo er 'Ein feste Burg' zitiert (W. A. 43, S. 463), hat Thieme II, 204 aufmerksam gemacht.

z. B. zu Pſ. 5, 11, im Traktat von der chriſtlichen Freiheit, in der Vorrede zum Römerbrief [1]), im großen Galaterbriefkommentar zu Gal. 3, 6, auch öfter zu 1 Moſ. 15, 6 und zu Joh. 6, 29. Aber er hat dabei nie zugeſtanden, daß er als unſer eigenes Werk Geltung habe und wir um dieſes Werkes willen gerechtfertigt würden. Der Glaubende hat nach Luther keinerlei Anſpruch auf göttliche Anerkennung um ſeines gläubigen Verhaltens willen, ſondern nur ſofern er Chriſtum oder Chriſti Gerechtigkeit ergreift, wird ihm das durch Gottes Gnade zur Gerechtigkeit angerechnet. Das Wagnis des Glaubens aber iſt nur durch die überwältigende Macht der Liebe Gottes ermöglicht und bewirkt. Der Glaube iſt weſentlich ein Empfangen des auf alles Eigene verzichtenden Sünders, das Wollen und Ergreifen des Glaubenden iſt viel mehr ein Ergriffenwerden. Darum erklärt auch Luther in einer Disputation, daß man den mehrdeutigen Ausdruck opus beſſer vermiede (Drews S. 121); denn, wie er anderswo ſagt: fides justificat non tanquam opus nostrum, sed tamquam Dei opus .... accipimus aliquid a Deo idque tantum per ipsius misericordiam. Vgl. Köſtlin a. a. O. I, 136 f. 211. 271 f. 307; II, 196 f. Man möchte wohl — bemerkt Köſtlin dazu — noch weitere lehrhafte Auseinanderſetzungen Luthers über unſere Frage wünſchen; die hier vorgetragenen aber genügten ihm für ſeine allezeit praktiſche Abſicht, nämlich die Gläubigen einerſeits im einfachen gläubigen Vertrauen auf Gottes Gnade in Chriſto zu ſtärken, anderſeits jeglichen Anſpruch auf eigenen Wert und Verdienſt vor Gott von ihnen fern zu halten. — Man wird hinzufügen dürfen: auch in der h. Schrift wird oft die Religion, der Gottesglaube als Pflicht des Menſchen hingeſtellt, ſo von Paulus z. B. Röm. 1, 18 ff. Auch Luther kennt dieſe natürliche Religion und iſt der Meinung, daß die heiligen zehn Gebote

1) Da ſagt er auch: der Glaube mache gerecht, ſofern er jedermann gebe, was man ſchuldig ſei, denn er gebe ſowohl Gott die Ehre, als auch diene er den Menſchen willig, jedermann bezahlend, was er ſchuldig ſei. Dieſem Gedanken hat Rade ſeine beſondere Aufmerkſamkeit gewidmet in dem Konferenzvortrag: „Luthers Rechtfertigungsglaube, ſeine Bedeutung für die 95 Theſen und für uns“ (1917), S. 9 f.

(also auch das erste), ursprünglich ins Menschenherz geschrieben seien (vgl. z. B. im Großen Katechismus, W. A. 30 I, S. 192, 19 f. 22 f.). Bei dem „Wir sollen Gott vertrauen" denkt er freilich nicht an die Menschen insgemein, sondern die „Wir" sind die Christen. Unser Einwilligen und Anerkennen „Wir sollen" bedeutet aber keine eigene Leistung, sondern die Wirkung Gottes, der wir uns bewußt geworden sind. Auch das Neue Testament gebietet den christlichen Glauben (z. B. 1 Joh. 3, 23), sagt aber klar, daß er Gottes Gabe und Werk sei (z. B. Eph. 2, 5. 8). Das tiefste religiöse Erleben bleibt in seinem Wesen irrational; man kann seine Elemente nicht auf eine logische Formel bringen, ohne es zu zerstören. Man vergl. noch meine Bemerkungen in Theol. Studien u. Kritiken 1915, S. 93 ff.

Luther schiebt nun in der Erklärung des 1. Gebots zwischen Fürchten und Vertrauen noch das Lieben ein, so im Kleinen Katechismus, aber auch im Großen da, wo er den Epilog am Schluß des Dekalogs zum zweiten Male auslegt. Sind die bei ihm besonders im Anschluß an Psalm 147, 11 oft genannten zwei Grundbegriffe um einen dritten vermehrt? Nicht eigentlich; denn Lieben und Vertrauen wird ja mehrmals als Einheit gegenüber dem Fürchten zusammengefaßt oder beide werden miteinander vertauscht. Man vergleiche die Übersicht in W. A. 30 I, S. 354 f. Was soll aber dies Lieben neben dem Vertrauen bedeuten? Hat es eine Stelle in dem Rahmen des oben erörterten Begriffs der Glaubensgerechtigkeit? Luther sagt doch nirgends, Glauben und Gottesliebe vertauschend, daß Gott den Sünder um seiner Liebe willen gerecht spricht? Nein, wohl aber dies, daß die Liebe zu Gott, von der die Nächstenliebe ausgeht, aus dem Glauben fließe; z. B. „Von der Freiheit des Christenmenschen" W. A. 7, S. 36, Z. 3 ff.: „Also fleußt aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freiwillig, fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst." Ähnlich in der Kirchenpostille (das betreffende Stück noch nicht in W. A., vgl. Erl. Ausg. 2, Bd. 15, S. 40): „Wenn ich durch den Glauben erkenne, wie lieb mich Gott hat, daß er mir zu gut seinen

einigen Sohn vom Himmel heruntergesandt ..., so ist's nicht möglich, ich muß ihn wiederum lieb haben und ihm hold sein, seine Gebote halten und alles, was er nur haben will, mit Lust und Liebe tun. Da muß der Mensch ein freundliches, süßes Herz gegen Gott gewinnen, welches Herz bei sich allein nicht kann bleiben, es muß herausfließen und sich frei auch wiederum in aller Dankbarkeit und Liebe erzeigen. Dieweil aber Gott unsrer Werke nicht bedarf, er auch nicht geboten hat, ihm etwas zu tun, denn allein ihn loben und danken, so fährt derselbige Mensch zu und gibt sich ganz und gar dem Nächsten, dient demselben, hilft und rät ihm frei umsonst" usw. Eben dahin zielen auch solche Erklärungen, wie zu 5. Mos. 6, 4 (W. A. 14, S. 609, Z. 28 f.): in fide recipimus omnia gratis a deo, per charitatem facimus omnia gratis deo. — Es ist klar, Luther gebraucht im Katechismus (veranlaßt wohl durch den Text 2 Mos. 20, 6 und durch die Augustinsche Trias Glauben, Hoffen, Lieben, die er ja nicht verwarf) den Begriff der Gottesliebe neben dem Gottvertrauen, um damit sehr treffend die Triebkraft des Glaubens aufzuzeigen. Die Werke der Nächstenliebe und alles Gutes-tun leitet er bekanntlich oft auch unmittelbar aus dem Glauben her (man denke z. B. an den Sermon von guten Werken); aber für das Tun, das Halten der Gebote, ist Liebe ein leichter verständliches Motiv als der Glaube oder das Vertrauen (Vertrauen wird leichter als Quietiv für Leidende verstanden, und für die Überwindung des tiefsten Leids, der Sünde, für den Empfang der Gnade, ist es das einzige Organ). So erreicht er das kraftvolle Ziel seiner Dekalogauslegung (gerne tun nach Gottes Geboten) dadurch, daß er als die treibenden Motive Lieben und Vertrauen nennt, die beide geweckt sind durch das Evangelium oder die Verheißung der Gnade und alles Guten; dabei hat er gemäß seinen erwähnten näheren Erklärungen den Glauben oder das Vertrauen auf Gottes Gnade als die Quelle im Sinne, woraus die Gottesliebe unmittelbar hervorquillt. Bei dem Eingang der Gebotserklärungen ist daher bei „lieben" in Gedanken „vertrauen" zu ergänzen. Das bestätigt auch der Große Katechismus, vgl. W. A. 30 I, S. 181. Das regelmäßige „fürchten" aber vor dem

„lieben" ist wie im 1. Gebot und im Epilog zunächst als „Furcht vor Gottes Zorn", als Grauen vor der den Zorn und die Strafe Gottes auf sich ziehenden Sünde, zu verstehen (also als die nötige Vorbedingung des rechten Glaubens); doch mag man sich dabei des oben Bemerkten erinnern, daß Luther den Furchtbegriff biegsam und elastisch auffaßt, daß also auch an die pia reverentia mit gedacht werden darf, sofern dieselbe ein unentbehrliches Merkmal des Liebens und Vertrauens ist und eine nötige Verklärung jenes timor poenae.

So ist im Fürchten, Lieben, Vertrauen die gottgefällige Grundgesinnung des Menschen in Beziehung auf Gott selbst bezeichnet, zugleich auch, insonderheit im „Lieben", der Übergang angedeutet zu dem rechten Verhalten des Christen gegenüber der Welt und dem Nächsten, zu seinen guten Werken, zur Nächstenliebe usw., zu dem Gerne-tun nach Gottes Geboten. Gehört denn nun dies werktätige Leben in Luthers Sinn auch zur „Rechtfertigung"? Auf keinem Fall in dem Sinne, daß wir dadurch die Gnade mitverdienen, oder daß nach unserem Urteil unsere innere Rechtbeschaffenheit, unseres Glaubens Früchte, die bewirkende Ursache für unsere fortdauernde Gerechtannahme bei Gott sein könnten; der Trost unseres Gewissens, die Gewißheit unseres Heils ruht ganz auf der aliena justitia Christi, auf der Barmherzigkeit Gottes, die wir im Glauben empfangen. Auch so sieht es Luther in der Regel nicht an, daß Gott sein Gnadenurteil über uns spricht, weil er die bei den Begnadigten zu erwartenden sittlichen Früchte in Betracht zieht [1]) oder wegen des Innewohnens Christi in den Gläubigen, sondern so: jam certum est, Christum seu justitiam Christi, cum sit extra nos et aliena nobis, non posse nostris operibus comprehendi, sed fides, quae ex auditu Christi nobis per spiritum sanctum infunditur, ipsa

1) Im Hinblick auf das künftige völlige Gerechtwerden durch Gott in der Ewigkeit betont er aber auch, daß Gott die wirkliche Lebenserneuerung in uns auf Erden wirksam beginne. Vgl. Drews, Disputationen, S. 49. Zur Sache Holl, Die Rechtfertigungslehre (1906), S. 9 (gegen ihn O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus II, 1 [1912], S. 117 Anm.). Vgl. auch unten S. 485 Anm.

comprehendit Christum (Drews, Disputationen, S. 36). Daneben aber ist zu bedenken, daß, obwohl der Glaube allein rechtfertigt, er doch nie allein sein kann, sondern mit innerer Notwendigkeit, in Trieb und Kraft des heiligen Geistes, fröhlich, selbstlos, uneigennützig, Gott zu gefallen, aus freier Lust und Liebe zur Gerechtigkeit, Gottes Willen tut. Eadem fide Christi [peccatum] et ignoscitur et vincitur, heißt es in jener selben Disputation (Drews a. a. O., S. 37). Man denke auch an die berühmten Sätze der Vorrede auf die Epistel an die Römer, daß der Glaube uns neugebiert, daß er als ein lebendig tätig geschäftig Ding ohne Unterlaß Gutes wirken muß, daß man Werke von ihm so wenig scheiden könne als Brennen und Leuchten vom Feuer usw. Der im engeren Sinne rechtfertigende Glaube, der Empfänger der Sündenvergebung, ist allerdings zu unterscheiden von der das ganze christliche Leben umfassenden fides incarnata (Drews a. a. O., S. 19). Aber Luther bedient sich doch auch, wie wir im folgenden noch zu erinnern haben, eines umfassenden Begriffs der justificatio, wonach sie in engem Zusammenhang mit der das ganze Leben begleitenden Buße steht[1]).

Luther hat im Kleinen Katechismus den Ausdruck „rechtfertigen" verwendet nur im 4. Hauptstück beim Zitat Tit. 3, ihn aber in den späteren Ausgaben verändert in „gerecht und", so gemäß seiner verbesserten Bibelübersetzung[2]). Und hier, im Zusammenhang der Lehre von der Taufe, handelt es sich neben der Vergebung der Sünden um eine völlige innere Umwandlung, eine Wiedergeburt, ein Abtöten des alten und Auferstehen des neuen Menschen, also um eine fortwährende Gerechtmachung. Nun haben neuere Forscher, wie J. Köstlin a. a. O., S. 174 ff.; Kattenbusch im Art. Protestantismus der PRE[3], Bd. 16, 149 f.; Ihmels im Art. Rechtfertigung ebenda Bd. 16, 503 f.,

1) Über den Zusammenhang von Buße und Rechtfertigung vgl. z. B. Köstlin II, 188; Rade, Luthers Rechtfertigungsglaube, S. 16 ff.; in Melanchthons Apologie den Artikel De poenitentia (Müllers Ausgabe der symbol. Bücher, S. 176 f.).

2) Vgl. W. A. 30 I, S. 382. 638.

mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß für Luther die justificatio nicht bloß die Vergebung der Sünden, sondern auch die innere Gerechtmachung einschließt, doch unter entschiedener Vorordnung der ersteren [1]). Es wirkte bei ihm der lateinisch kirchliche Sprachgebrauch (justificatio = Gerechtmachung, Gerechtwerden) nach, so entschieden seine Auffassung vom Heilsweg auf Grund der h. Schrift inhaltlich der hergebrachten Kirchenlehre entgegentritt. „Diese justificatio — sagt Köstlin a. a. O. — hat bei ihm wie in seinen ersten Vorlesungen so auch späterhin nicht denjenigen bestimmteren Sinn, welchen die nachfolgenden lutherischen Dogmatiker, und zwar mit zweifellos richtiger Berufung auf den biblischen und neutestamentlichen Sprachgebrauch von δικαιόω, der justificatio oder Rechtfertigung beilegen. ... Eine eingehende Untersuchung des biblischen Sprachgebrauchs, welche ihn nicht zu einer inhaltlichen Modifikation seiner Heilslehre, wohl aber zu einer Änderung in seiner dafür gebrauchten Ausdrucksweise hätte veranlassen mögen, finden wir auch später

---

1) Sonst gehen die Ansichten der neueren Forscher in bezug hierauf recht auseinander. Tschackert, Die Entstehung der luth. u. reform. Kirchenlehre (1910), S. 78 erklärt justificatio nur durch „Gerechterklärung der Christusgläubigen von seiten Gottes", ergänzend tritt dazu S. 95 ff. die Lehre von den guten Werken. — O. Ritschl a. a. O., S. 147 faßt die Rechtfertigungslehre in fünf Gedankengruppen zusammen, zuletzt heißt es: „Fünftens geht aus der Herzensreinheit, die so im Glauben zustande kommt, immer mehr auch die eigene Gerechtigkeit und Gesetzeserfüllung der Gläubigen hervor, die freilich niemals in diesem Leben vollkommen ist, aber trotz ihres bleibenden sündigen Einschlags, da dieser jenen nicht angerechnet wird, Gott dennoch wohlgefällt." — Holl a. a. O., S. 8 f. unterscheidet zwei Betrachtungsweisen: von unten her als Erlebnis des Menschen, von oben her als Akt Gottes; zu letzterem bemerkt er: Gott nimmt den Menschen, den er in das Verhältnis zu sich hereinzieht, an, um ihn umzuschaffen zu einem wirklichen Gerechten; durch Christus und den heiligen Geist vollzieht er dies Werk, und als der Allmächtige kommt Gott sicher zum Ziel. (Insofern sei sein Urteil, das Resultat antizipierend, analytisch.) — Rade a. a. O., S. 9 f. 29 f. betont stark die ethische Seite: Der durch Gottes Erbarmen geweckte Glaube setze sofort mit spontaner Tätigkeit ein; der Christ justificat Deum (anerkennt ihn als den Wahrhaftigen) und justificat proximum (als Nachahmer göttlicher Liebe); die nova vita müsse aus Luthers Fülle in seine Formel mit hineingenommen werden.

bei Luther nirgends; anders bei Melanchthon ... und bei Calvin." Demgemäß ſpricht Luther wiederholt davon, daß die justificatio, die dem Gläubigen in der göttlichen Vergebung zuteil wird, prinzipiell doch auch eine revera regeneratio quaedam in novitatem iſt und als ſolche innere Umwandlung eine im täglichen Kampf fortſchreitende. (Eben dies hat wohl Hardeland im Sinn, wenn er die Rechtfertigung als eine nicht konſtante Größe bezeichnet, ſ. o. S. 474). Von ſolcher fortſchreitenden Juſtifikation iſt wiederholt in den Disputationen die Rede: Justificatio nostra nondum est completa, est in agendo et fieri ... complebitur tandem in resurrectione mortuorum. Ferner: Imputative per misericordiam est et manet hic perfecta iustitia, non autem re ipsa. ... Sic duplex hic erit justitia, perfecta, quae est imputatione perfecta, imperfecta, quae per suam naturam ita est, et haec est ex operibus nostris, non ex fide. Ferner: quotidie justificamur immerita remissione peccatorum et justificatione misericordiae Dei. Igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, donec venerit hora extremi iudicii, et tunc demum perfecte iustificabimur. Oder: Justificatio est regeneratio, regeneratio est imperfecta, ergo iustificatio sive iustitia nostra est imperfecta: verum est, concedimus totum. Vgl. Drews a. a. O., S. 49. 145. 149. 155 u. ö. — Durch dieſen umfaſſenden Sinn der Juſtifikation als Gerechtmachung fällt ein neues Licht auf Luthers Erklärung des 1. Gebots, zumal wenn wir den parallelen Text des Epilogs hinzunehmen. Gott zerſchmettert zuerſt den Sünder durch das Geſetz, durch ſein Drohen und Strafen, ſo daß dieſer an ſich ſelbſt verzweifeln und vor Gottes Zorn ſich fürchten muß. Danach richtet Gott ihn auf, belebt ihn wieder durch das Evangelium, durch die Verheißung ſeiner Gnade und alles Guten, er lockt ihn damit zu ſich, ja gebietet ihm, daß er ihm glaube und feſt vertraue und in ſolchem Vertrauen ihn liebgewinne, ſo daß er auch fähig wird, gerne, mit Luſt und Liebe, fröhlich (ohne Rechnung auf Lohn) die göttlichen Gebote zu erfüllen. Fides gratis accipit et facit omnia (Drews, Disputat., S. 37, Theſe 17). Freilich wird ſolche Gerechtigkeit mit den guten Werken des neuen Gehorſams in

diesem Leben stets unvollkommen bleiben, sie bedarf der täglichen Vergebung; nicht auf unsere Gerechtigkeit also, sondern allein auf Christi Gerechtigkeit dürfen wir bauen, wenn wir unseres Heils gewiß werden wollen; diese aliena justitia, die wir nicht tun, sondern nur im Glauben annehmen können (die aber in uns fruchtbar werden muß durch allerlei den Glauben bezeugende gute Werke), rechnet Gott uns zu, und nur so können wir vor ihm bestehen. So bleibt es denn auch bei dieser „Gerechtmachung" schließlich dabei: sola fides justificat. Das lehrt dann näher das auf den Dekalog und seinen „Beschluß" folgende Credo, das 2. Hauptstück des Katechismus.

„Es ist nicht möglich, die Gedanken des Epilogs in die Erfüllung des 1. Gebots zu verpflanzen", hörten wir von Hardeland (VII, 184 u. ö.). Nur noch einige Worte dazu. Vorweg weise ich darauf hin, daß die Deutung des Epilogs bei ihm schwankt; in II, 15 sagte er: „Drohung und Verheißung geht nicht alle gleichmäßig an, die Drohung wendet sich an die Gottlosen, die Verheißung an die Gläubigen." Aber in VIII, 454 lesen wir die erhebliche „Einschränkung": „Die Verheißung und Drohung, die das 1. Gebot enthält, bezieht Luther in seinen Katechismen auf dieselbe Person und läßt hier die beiden Motive der Strafandrohung und der Lohnverheißung in gleicher Stärke, das eine negativ, das andere positiv wirken." Doch ist seine Abneigung gegen Luthers Auslegung des Epilogs geblieben; denn in IX, Sp. 150 erklärt er: „Die im Beschluß der 10 Gebote erwähnten Motive der Furcht vor Strafe und der Hoffnung auf Lohn sind solche, die das Christentum außer Geltung gesetzt hat; nach Luthers oft wiederholter Aussage führen sie nur zu heuchlerischer Frömmigkeit. Es bleibt daher keine andere Möglichkeit als die Annahme, daß Luther hier zwar formell eudämonistisch geredet hat, aber es getan hat in der Meinung, daß er im 1. Gebot das Nötige zu ihrem Verständnis habe und daß man im Beschluß in diesem Licht seine Worte verstehen werde." Dabei aber wird folgendes übersehen — und das gilt auch in bezug auf Thieme I, 36 ff.; II, 201, der freilich S. 203 sein Ur-

teil einschränkt, und mit Bezug auf Meyer IV, 551 ff., der aber S. 556. 564 f. ebenfalls seine Meinung limitiert —: Wenn Luther behauptet, Gott drohe zu strafen alle, die diese Gebote übertreten, so hat er nicht bloß das 2. bis 10, sondern auch das 1. Gebot mit seinen besonderen Übertretungen (Vermessenheit und Verzweiflung) im Sinne. Demnach droht Gottes Strafe und Zorn vor allem denen, die eine eigene Gerechtigkeit aufrichten und durch ihre Werke Verdienste vor Gott erwerben zu können wähnen, statt auf Gottes Gnade allein zu bauen, aber auch denen, die nur vor Gottes Zorn sich fürchten, aber nicht zur Liebe und zum Vertrauen fortschreiten, den Verzweifelnden; bei letzteren ist nicht bloß an Gottlose zu denken, wie Kain, Esau, Judas usw., über denen der Zorn Gottes bleibt, die Gott hassen und lästern, sondern auch an solche, die, wie Luther an sich selbst erfahren hat, in ihrer Verzweiflung an sich selbst in Gefahr geraten, auch an Gott zu verzweifeln. Bei den letzteren wird die Erinnerung an Gottes Zürnen ermutigend wirken, wie bei Luther, unter der Voraussetzung, daß sie den allgemeinen Glauben an Gott und die Wahrhaftigkeit seiner Worte festhalten; sie werden durch das Drohwort des strengen Gebots zu dem Wagnis des Gottvertrauens gedrängt. Bei den Werkgerechten kann das Drohwort wenigstens ein heilsames Erschrecken und Innehalten erregen, den Anfang einer Buße, deren Vertiefung freilich erst durch das Vertrauen und Lieben möglich wird. Dasselbe gilt auch von den anderen Übertretungen des ersten und der übrigen Gebote. Das Drohen und Strafen gemäß dem Gesetz Gottes soll Furcht vor Gottes Zorn und Verlangen nach der Gnade erwecken, die im Evangelium dargeboten wird. Die Furcht für sich kann höchstens ein Anhalten im Sündigen bewirken, das rechte Unterlassen des Bösen sowie das Tun des Guten aber wird erst durch die Verheißungen des Evangeliums ermöglicht. Die höchste Strafe aber, die angedroht werden kann, ist nichts anderes als die dauernde Scheidung von Gottes Gemeinschaft, die Verwerfung von seinem Angesicht. Die Straffurcht darf also insofern nicht als ein niederer Instinkt, als ein egoistisches Motiv gewertet werden. Allerdings denkt Luther daneben auch an allerlei von Gott verhängte

zeitliche Plagen, die den Sünder erschrecken sollen. Ganz ähnlich wie Melanchthon im Visitatoren-Unterricht, schreibt er darüber in der Vorrede zum Kleinen Katechismus: bei der ausführlichen Auslegung der Gebote solle man Nutzen, Frommen, Fahr und Schaden jegliches Stücks herausstreichen und immer viel Exempel aus der Schrift anführen, da Gott solche Leute gestraft und gesegnet hat usw. Sind das minderwerte Motive? Wohl, aber solche, die doch auch für die Christen nicht völlig ihre Gültigkeit verloren haben (vgl. z. B. 1. Kor. 10, 6 ff.; 11, 30). Dasselbe gilt auch von dem Lohnbegriff. Luther wiederholt stets, daß der Christ durchaus kein Verdienst erwerben oder auf Lohn Anspruch erheben kann, sondern ganz von der Gnade Gottes abhängt; aber in Übereinstimmung mit bekannten Aussprüchen des Neuen Testaments wendet er doch gelegentlich auch auf die verheißene Seligkeit und auf zeitliche Segnungen den Begriff des Lohns an; und während er darauf dringt, daß man das Gute in ganz uneigennütziger Gesinnung aus lauterer Liebe zu Gott (gratis) tun solle, schreibt er doch der Aussicht auf jene Verheißungen einen gewissen Einfluß und lockenden Reiz auf den Willen der Frommen zu. Weiteres zu Luthers Anschauungen darüber bei Köstlin a. a. O. II, 212 f. Sind das nun niedere eudämonistische Motive, wie Luther sie z. B. in der zitierten Stelle der Katechismusvorrede nennt? Aber doch keine andersartige, als wir sie im Neuen Testament finden. Wenn im Grunde der verheißene höchste Lohn Gott selbst ist, der zu dem Frommen spricht: „Ich bin dein Schild und dein sehr großer Lohn", so ist jeder Eudämonismus ausgeschlossen. — Sicher hat Luther in der zweiten Hälfte der Epilogerklärung in erster Linie seine tiefen, prinzipiellen, untereinander zusammenhängenden Gedanken von gratia, promissio, fides und vom spiritus spontaneus im Sinne, wenn er hier von der Gnadenverheißung, dem Vertrauen, dem Gernetun spricht. Auch aus dem „darum" ist nichts für einen Eudämonismus zu schließen; der verheißene Lohn ist ja im Grunde und zuerst die verheißene „Gnade" Gottes, die jeden egoistischen Verdienstgedanken ausschließt, die vielmehr das demütige dankbare Lieben und Vertrauen hervorruft; und wenn bei

dem „allerlei Gutes“ auch an irdische leibliche Güter Gottes zu denken ist, so sind dieselben doch frei als Segen durch jene Gnade gespendet und ziehen das Herz nicht an sich, sondern zu dem Geber empor. Ein grober Eudämonismus ist auch hier ausgeschlossen. In diesem Sinne mag dann wohl neben jener tieferen Bedeutung das „Vertrauen“ auch in dem allgemeineren Sinn verstanden werden können, den Meyer (V, 358 u. ö.) bezeichnet als „das Zutrauen zu Verheißungen, mit denen Gott die treue Gebotserfüllung zu lohnen verspricht“. Am ehesten dürfte man dafür sich auf jene Stelle in der zweiten Epilogerklärung des Großen Katechismus berufen (W. A. 30 I, S. 181, Z. 20 f.): „allein Gott zu Liebe und Gefallen in dem Vertrauen, daß er dir alles reichlich will erstatten“; man vergleiche dazu auch meine Bemerkungen im Katechismusheft (1915), S. 93 [1]).

---

1) Man lese neben Luthers Erklärung des 1. Gebots und Epilogs im Kleinen Katechismus die Erklärung des 1. Gebots in Melanchthons von Luther durchgearbeitetem Visitatoren-Unterricht, W. A. 26, S. 204, Z. 12 ff. (Das 1. Gebot lehrt Gott fürchten, denn Gott dreuet da denen, so ihn nicht achten. Es lehrt auch Gott glauben und trauen, denn Gott sagt zu, er wolle denen gut tun, die ihn lieben, das ist, die sich zu ihm Gutes versehen.) Was ergibt sich daraus? Nach dem Zusammenhang (vgl. S. 203, Z. 25 ff.) hat Melanchthon an dieser Stelle doch gerade den rechtfertigenden Glauben im Sinn. Man darf also die Höhenlage dieser Erklärung — etwa mit Rücksicht auf S. 203, 8 ff. — nicht niederdrücken, als wäre hier ein grober Eudämonismus gelehrt. Ferner: Luthers Erklärung ist ihr wesentlich gleichartig, ja so sehr, daß man fast meinen könnte, jene habe ihm bei der Abfassung der ersten Katechismustafel vorgeschwebt. Melanchthon zieht den Epilog ganz richtig in das 1. Gebot hinein, und Luther stimmt mit ihm darin überein, sofern er beide gleichartig erläutert hat. Wenn nun aber weiterhin im Visitatoren-Unterricht die Verweisung auf leibliche oder zeitliche Strafen und Belohnungen stark hervortritt, so dürfte Luther dies in dem Sinne gebilligt haben, daß der Katechet oder Pädagog, unter Handreichung der h. Schrift, bei den Einfältigen und bei dem gemeinen groben Volk sich zuerst solcher Krücken oder Leitersprossen bedienen möge, deren auch die Gereiften, die von den höchsten Motiven sich geleitet wissen, nicht ganz entbehren können. Man denke an die oben beigezogenen Sätze aus der Vorrede Luthers zum Kleinen Katechismus. Der Unterschied zwischen dem Visitatoren-Unterricht und Luthers entsprechenden Katechismuserklärungen darf nicht übertrieben werden; denn nur die Akzente sind verschieden verteilt; was Luther sagt, ist reicher und klarer.

Durch Meyer (I, 800. 802; IV, 558 u. ö.) und nach ihm mehrfach durch Hardeland (z. B. II, 10. 24 f. u. ö.) ist die Redeweise eingeführt worden, bei dem „Fürchten" im 1. Gebot sei zu unterscheiden, ob es nur als ein Motiv der Gebotserfüllung gewertet oder ob es in den Inhalt derselben mit hineingenommen werde; so hauptsächlich im Blick auf die mancherlei Wendungen im Großen Katechismus, wo es einerseits heißt, Gott sei zornig über die, die sich auf etwas anderes verlassen als auf ihn (die also durch solche Vermessenheit das 1. Gebot übertreten), anderseits, mit dem 'Du sollst nicht andere Götter haben' sei gefordert: Du sollst mich als deinen einigen rechten Gott fürchten, lieben und mir vertrauen (W. A. 30 [1], S. 137, Z. 5 f.; S. 180, Z. 25 ff.). Mich dünkt, mit dieser logischen Unterscheidung ist nicht viel gewonnen [1]). Richtiger ist wohl folgendes zu sagen. Man könnte zunächst „fürchten und lieben" mit als Inhalt eines jeden Gebotes ansehen. Will man aber Motiv und Inhalt unterscheiden (was einen guten Sinn gibt, das modale „daß" in den Erklärungen des 2. bis 10. Gebots spricht nicht dagegen), so ist zu beachten: nur bei diesen genannten 9 Geboten sind jene Seelenregungen Motive, aber beim ersten machen dieselben den Inhalt aus. Diese subjektiven Triebkräfte — so belehrt uns weiter Luthers Epilogauslegung — haben aber selbst wieder objektive Motive hinter sich: Gottes Drohwort und Gottes Verheißung (Gesetz und Evangelium). Und diese beiden haben wiederum zur Voraussetzung die Geltung der fides generalis, des allgemeinen Gottesglaubens im Sinne von Hebr. 11, 6, des Glaubens an die Wahrhaftigkeit Gottes in seinem Wort. Zu letzterem vgl. z. B. Köstlin a. a. O. II, 189; I, 298. Die eigenartigste Zuspitzung gewinnt diese Gedankengruppe in dem Fall, wenn die beiden „Fürchten und Lieben" [und Vertrauen] nicht nebeneinander geordnet sind als Motive oder Inhaltsteile, sondern wenn ersteres als Motiv des zweiten erscheint. Dann tritt jener tiefe Gedanke in Kraft, den Luther auf Grund

1) Was ich dazu in meinem Heft Luthers Katechismus S. 94 Anm. bemerke, reicht nicht aus.

seiner persönlichen entscheidenden Gewissenserfahrungen (s. o. S. 465 f.) erlebt hat: den ernstlichen Willen und das Gebot Gottes, seiner Gnadenverheißung fest zu vertrauen, würden wir schändlich verunehren und seinen Zorn wecken, wenn wir mißtrauisch dagegen wären; darum: aus Furcht vor Gottes Zorn sollen wir vertrauen und glauben.

Nach dem oben Ausgeführten möchte ich Meyers Frage „Ist das 1. Gebot eine Idealschilderung des Christenlebens, oder steigt es zu der Höhenlage der Volksfrömmigkeit und Volkssittlichkeit in volkserzieherischer Absicht hinab? dahin beantworten: das erste ist i. a. mit Hardeland zu bejahen und das zweite nicht durchaus zu verneinen. Es besteht keine strenge Alternative. Luthers Worte sind mit Bedacht biegsam, dehnbar, mehrdeutig formuliert, oder doch so, daß sie jedem der auf den verschiedenen Entwicklungsstufen des Christentums stehenden „Wir" die nötigsten Grundwahrheiten einprägt. Wer sind die, die Luther das „Wir sollen" bekennen läßt? Wir haben droben im Hinblick auf andere Wir-Stellen des Kleinen Katechismus (5. Bitte, die ‚Bedeutung' der Taufe im 4. Hauptstück usw.) festgestellt, daß es sich um Christen handelt, die im Werdezustand, im fortdauernden Daseinskampf sich befinden. — In anderer Hinsicht hatte ich in der W. A. 30 I, S. 354 Anm. 1 und S. 542 f. das „Wir" besprochen, besonders wegen der Mißdeutung von Achelis: „Das Kind fragt: Was ist das? Der Hausvater antwortet: Wir sollen Gott fürchten und lieben" usw. — In den neueren Verhandlungen ist die Frage im Zusammenhang mit der Gesamttendenz des Katechismus erörtert worden. Während Meyer (z. B. IV, 552) und Thieme (z. B. I, 35 f.) hervorheben, er sei vorwiegend als Gesindekatechismus gedacht (gemäß den bekannten formelhaften Überschriften der Tafeln ‚Wie ein Hausvater sein Gesinde unterweisen soll') und von pädagogischen Rücksichten bestimmt, Luther wolle darin Volksfrömmigkeit und Volkssittlichkeit zeichnen, betont Hardeland vielmehr (IX, 149 ff.; X, 329 f. u. ö.), er sei in erster Linie für Kinder aller Stände, auch für die, die Gelehrtenschulen besuchen, bestimmt, „nicht für solche, die erst Christen werden wollen, sondern für Christenkinder,

die kraft ihrer Taufe im Gnadenstande stehen, nicht erst gerechtfertigt werden sollen, sondern gerechtfertigt sind" (VII, 156. 177 und ähnlich oft). Doch ermäßigt Thieme seine Ansicht durch die Anerkennung, Luther habe „gewiß im ersten Hauptstück verschiedene Höhe der Mahnungen nicht starrsinnig verbieten wollen", zunächst aber habe er es auf Volksfrömmigkeit und Volkssittlichkeit abgesehen (Thieme II, 203). Im allgemeinen muß ich hier Hardeland mit seiner idealen Auffassung des Christenstandes mehr Recht geben, freilich mit der oben begründeten Einschränkung, daß es sich um den Christen im Werdezustand und auf verschiedenen Entwicklungsstufen handelt. Die ‚Wir' sind nicht bloß Hänschen und Lenchen, sondern auch D. Martinus und Frau Käte, Gesinde und Hausväter, Einfältige und Gelehrte, Herren und Knechte. Als Luther i. J. 1530 die Vorrede zur 2. Hauptausgabe des Deutsch Katechismus schrieb, bekannte er, gleichsam von neuem staunend über den unerschöpflichen Reichtum des „Katechismus" (d. h. nota bene nicht seines eigenen Buches, sondern des in den altkirchlichen Hauptstücken überlieferten Lehrstoffs, worin er die Summe des ganzen Christentums niedergelegt sah, vgl. W. A. 30 I, S. 449 ff.), daß er, ein gelehrter Doktor, zeitlebens gerne ein Schüler des Katechismus bleibe; insonderheit rühmt er vom 1. Gebot, daß der ganze Psalter lauter Gedanken und Übungen desselben enthalte (W. A. 30 I, S. 126, 14 ff.; 128, 26 f.). Und etwa gleichzeitig ist seine Äußerung gegen Jonas im Koburger Brief vom 30. Juni 1530 (Enders 8, 48, Z. 37 ff.): Ego hic factus sum novus discipulus decalogi, illum jam repuerascens ad verbum edisco, et video verum esse, quod sapientiae eius non est numerus, et coepi judicare, decalogum esse dialecticam evangelii et evangelium rhetoricam decalogi [1]),

1) Zu dieser Äußerung Luthers zitiert mir Prof. Flemming in Pforta aus Joh. Rivii De Grammatica, Dialectica, Rhetorica libri XVIII, Lipsiae 1539, folgendes: die Dialektik will deutlich und gründlich unterrichten, wahr und falsch scheiden, den Begriff und sein Gegenteil klar einsehen. „Der Dialektikus gehet kürzlich auff den Grundt, der rhetor aber streicht die sach aus nach der lenge, das sie ein ansehen gewinne und das der gemein man besser vorstehen vnd begreiffen kan." Später: „Dialektik — von einer sachen

habereque Christum omnia Mosi, sed Mosen non omnia Christi, appellavique novo nomine ... Pſ. 147, 5 ... Ita mihi videtur esse infinitus, sed finitissimus calendarius [Schuldverzeichnis?] omnium rerum. Dazu ſtimmt ganz die oben S. 429 ff. beſprochene Stelle aus den gleichzeitigen Gloſſen zum Dekalog (W. A. 30 II, S. 357 ff.), worin zwar das eigentliche Gebot Non habebis uſw. als proprie praeceptum erkannt, aber der Eingang Ego sum Dominus uſw. als echt evangeliſches Wort gewürdigt iſt. Dies alles beſtätigt uns, daß wir in Luthers Sinn die Gebotserfüllung, das „Vertrauen", richtig als evangeliſchen Heilsglauben gedeutet haben und ebenſo die entſprechende Stelle der Epilogauslegung. Demgemäß habe ich in W. A. 30 I, S. 542 (vgl. S. 354) das 'Wir' ſo erklärt: „Luthers Auslegung iſt eine das ganze Chriſtenleben in all ſeinen Stufen und Ständen umfaſſende; was ein Kind lernt, ſoll es als einen Schatz fürs ganze Leben bewahren und brauchen." In dieſem Sinne iſt auch Luthers Ausſpruch im Entwurf De loco justificationis 1530 zu verſtehen: Pueri et infantes confirmant suo catechismo solam fidem absque operibus justificare (W. A. 30 II, S. 663, 25 f.).

Ob Luther die Formel „fürchten, lieben und vertrauen" als ſolche ſpäter wörtlich feſtgehalten hat, wage ich nicht mit Sicherheit zu behaupten. Er war überhaupt kein Mann der Formeln. Seine neue ſpätere Auslegung in Eine einfältige Weiſe zu beten (1535) nennt als Gebotsinhalt nur: herzliche Zuverſicht und trauen (W. A. 38, S. 365). Die Tiſchreden (vgl. z. B. Erl. Ausg. 58, 245) ſichern niemals den Wortlaut. Auch bezüglich der in W. A. 30 I, S. 355 Anm. angeführten Stelle aus dem großen Galaterbriefkommentar beſteht keine Sicherheit, denn derſelbe iſt nicht von Luther ſelbſt herausgegeben, ſondern von

---

grüntlich vnd glaubwirdiglich reden, Rhetorik — eine ſach herlich ausputzen, zieren vnd ſchmücken vnd ir ein ſolche farb anſtreichen, das ſie ein groſſer anſehen gewin, dann ſie vielleicht an ir ſelbſt hett." — Alſo Luther meint: die Gebote ſeien der knappe ſcharfe Ausdruck des Gedankeninhalts des Evangeliums, dieſes dagegen gebe den Inhalt der Gebote in reicherer Geſtaltung wieder, überbiete ihn aber auch. — Selbſtverſtändlich bleibt daneben Luthers grundſätzliche ſcharfe Scheidung von Geſetz und Evangelium beſtehen.

Rörer (W. A. 40 I, S. 3); die dem Drucktext timor, fides, dilectio entsprechende Stelle (a. a. O. S. 405, Z. 11) der Handschrift oder Nachschrift Crucigers (S. 404, Z. 8 ff.) hat nicht dasselbe ebenso genau; es steht zwar klar der Gedanke da, daß die Werkgerechtigkeit dem 1. Gebot widerspreche, aber nicht die vollständige Auslegungsform dieses Gebots. Man wird überhaupt künftig bei Benutzung der Texte viel sorgfältiger auf die handschriftliche Lutherüberlieferung, die uns erst die W. A. in weitem Maße erschlossen hat und weiter erschließen wird, zurückgehen müssen, und mehr Vorsicht walten lassen zumal da, wo wir wissen, daß Luther nicht selbst der Herausgeber war, wie z. B. bei der großen Genesisvorlesung.

Überschauen wir das Ganze, was wir über den zweifellos von Luther selbst wörtlich geprägten Satz „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen" bedacht und ermittelt haben, so möchte ich sagen: der Tiefsinn und Reichtum dieser Worte, mit denen Luther das Wesen der wahren Frömmigkeit umschreibt, mag uns einigermaßen zum Bewußtsein kommen, nicht nur wenn wir sie mit der gewaltigen ersten seiner 95 Thesen zusammenstellen, sondern wenn wir, über seine Anreger, die Mystiker, Tauler, Gerson, Bernhard, Augustin, ja über Paulus und seinen Römerbrief hinaus zurückgreifend, sie an dem Allergrößesten messen, woran sie anklingen, an der Erstlingspredigt Jesu Christi: „Tut Buße und glaubet an das Evangelium" (Mark. 1, 15).

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Beweggründe und Umstände bei Luthers Eintritt ins Kloster.

Von

Alphons Victor Müller in Bern.

Otto Scheel hat in seinem Buche über den jungen Luther den Versuch unternommen, das Bild und die Umwelt des angehenden Reformators auf Schule und Universität bis zur „Katastrophe", d. h. bis einschließlich zum Klostereintritt zu zeichnen. Über die mittelalterlichen Schuleinrichtungen und ihre Schilderung durch Scheel will sich der Verfasser dieses Artikels nicht aussprechen, da dieses Thema nicht in sein besonderes Studien- und Forschungsgebiet fällt. Dagegen kann und muß er feststellen, daß das Bild von Luthers Klostereintritt durch Scheel verzeichnet worden ist, weil dieser unterschiedslos die hierauf bezüglichen Quellen durcheinandergemengt und verwertet hat und auch eine gewisse Unkenntnis der mittelalterlichen Theologie über das „Gelübde" bekundet. Folgende Studie will nur mit Bezug hierauf die Irrtümer Scheels richtigstellen und nicht das ganze Thema im Zusammenhang behandeln.

Bekanntlich legte Luther, als er sich während eines Gewitters in Lebensgefahr glaubte, das durch die Angst erpreßte Gelübde ab, Mönch zu werden. Scheel meint nun behaupten zu dürfen, daß ein solches Gelübde Luther *nicht band*. „Luther hätte unschwer Mittel und Wege gefunden, vom Gelübde befreit zu werden. Denn es band ihn nicht. Das Wort des Psalmisten: ‚Gelobet und haltet euer Gelübde' (vovete et reddite) diente wohl zur Rechtfertigung des feierlichen Gelübdes, durch das man sich in der Profeß, nach dem Probejahr, für sein ganzes Leben dem Mönchtum verpflichtete. Doch auf das Gelübde von Stotternheim fand das Wort keine Anwendung. *Luther hätte von ihm zurücktreten können*" (S. 247). Luther sei daher nicht unter dem Druck und Zwang des Gelübdes ins Kloster eingetreten, sondern „wirklich", weil er büßen und genugtun wollte (vgl. S. 247/48). Das ist ein Kartenhaus. Scheel glaubt ihm Festigkeit zu verleihen, indem er aus sehr *sekundären* Quellen noch „Erscheinungen" und „Gespenster" heranzieht, und er prägt gar aus höchst eigenem Besitzstand den Satz über Luther: „Als ihm das Gelübde entfuhr, *war er seiner selbst nicht mehr mächtig*" (S. 242).

Welches sind die Quellen zu diesem Ereignis, die wir zur Verfügung haben? Luther *selbst* hat sich in der Vorrede zu seinem Buche über die Klostergelübde („De votis monasticis judicium" W. A. 8, 573ff.), welche in der Form eines Briefes an seinen Vater gehalten ist und am 21. November 1521 geschrieben wurde, sehr deutlich und klar über diesen Punkt ausgesprochen. Dieses feierliche und öffentliche Zeugnis Luthers ist, nach dem kurzen Hinweis im Briefe an Melanchthon vom 9. September desselben Jahres (Enders 3, 225, Z. 109—113 und 133—140), die älteste und direkteste Quelle, welche wir über die Motive seines Klostereintrittes besitzen, wenn sie auch über ein Ereignis berichtet, das mehr als 15 Jahre zurückliegt.

Alle anderen Quellen über den Gegenstand sind jener gegenüber erstens *jüngeren* Datums und rühren zweitens ihrer Formulierung nach nur *indirekt* von Luther her. Sie sind nämlich von *anderen überlieferte* Äußerungen des Refor-

mators, die er bei Tisch, in der Vorlesung oder in Predigten gemacht haben soll. Wer gerade diese Quellen der Lutherforschung ernsthaft nachgeprüft hat, weiß, daß wir niemals sicher sein können, daß in ihnen der Sinn Luthers richtig verstanden und wiedergegeben worden ist. Noch andere Quellen über die Beweggründe des Klostereintrittes geben sich als weder direkt noch indirekt von Luther stammend aus. Sie sind Erzählnngen und Beschreibungen von Bekannten und Schülern Luthers und geben ihre Quellen nicht an.

Vergleicht man nun diese drei Quellenarten untereinander und wägt sie ab, dann kann kein Zweifel darüber bestehen, daß der zuerst angeführten Quelle, nämlich der Vorrede Luthers zu dem Buche gegen die Ordensgelübde die Hauptbedeutung zukommt. Denn erstens ist sie nach außen hin unzweifelhaft als Äußerung Luthers beglaubigt und zweitens darf sie wegen ihrer besonderen Begleitumstände auf objektive Glaubhaftigkeit am meisten Anspruch machen. Wir haben es nämlich hierbei nicht zu tun mit einer privaten Äußerung Luthers im Freundeskreise, welche nicht im Hinblick auf die Kritik getan worden ist, sondern mit einem wohlüberlegten öffentlichen Bekenntnis über eine Tatsache, deren Wahrheit damals noch von Mitlebenden in und außerhalb des Klosters nachgeprüft werden konnte. Durch eine falsche Behauptung über die Beweggründe seines Klostereintrittes hätte Luther den Erfolg seiner Schrift gegen die Ordensgelübde ernstlich gefährden können. Wir müssen also diese Vorrede als Hauptquelle nicht nur betrachten, sondern auch verwerten. Wenn diese Quelle klar eine Behauptung aufstellt, dann dürfen wir keinesfalls ohne ganz besondere Gründe an dieser Behauptung vorbeigehen, um den anderen indirekten Quellen oder gar unserer subjektiven Auffassung zu folgen.

Was sagt nun diese unsere Hauptquelle über Luthers Klostereintritt? „Annus ferme agitur decimus sextus monachatus mei, quem te et invito et ignorante subivi ... Memini enim nimis praesente memoria, cum iam placatus mecum loquereris, et ego de coelo terroribus me vocatum assererem, — neque enim libens et cupiens fiebam

monachus, multo minus vero ventris gratia, **sed** terrore et agone mortis subitae circumvallatus vovi coactum et necessarium votum: — Utinam (aiebas) non sit illusio et praestigium. ... Neque enim meum votum valebat hunc floccum, quo me subtrahebam parentis autoritati et voluntati divinitus mandatae, imo impium erat, et ex deo non esse probabat non modo id, quod peccabat in tuam autoritatem, sed etiam quod spontaneum et voluntarium non erat. Deinde in doctrinas hominum et superstitionem hypocritarum fiebat, quas deus non praecepit. ..."

Das sind Behauptungen über die Beweggründe zum Klostereintritt und gewisse Begleitumstände desselben, wie man sie sich nicht deutlicher wünschen könnte.

Wir haben es vorläufig hier nur mit den Beweggründen zu tun. Hierüber teilt uns nun Luther mit, daß er nicht gern (libens) Mönch wurde, daß er nicht begehrte (cupiens), Mönch zu werden, daß er vielmehr das Mönchtum wie eine Last auf sich nahm oder über sich ergehen ließ (subivi). Nachdem er in dieser Weise klargestellt hat, welches nicht die Gründe gewesen, aus denen er Mönch wurde — man beachte die Konstruktion: neque fiebam monachus ... sed —, gibt er uns ebenso klar den Grund an, warum er Mönch wurde, nämlich weil er in einem Gewitter, als er sich in plötzlicher Todesgefahr sah, ein abgenötigtes (coactum) und unvermeidliches (necessarium) Gelübde tat. Luther gibt also als positiven Grund seines Klostereintrittes das ihm abgenötigte Gelübde an. Wer demnach, wie Professor Scheel, ihn nicht unter dem Drucke dieses Gelübdes ins Kloster eintreten läßt, von der Voraussetzung ausgehend, daß dieses Gelübde ihn nicht band, sondern behauptet, er sei aus anderen, vom Gelübde ganz unabhängigen frommen Gründen Mönch geworden, versündigt sich am klaren Wortlaut unserer Hauptquelle. Hiermit behaupten wir jedoch nicht, daß Luther nicht schließlich aus der Not eine Tugend gemacht habe, und daß er neben dem Zwange des Gelübdes und unter seiner Voraussetzung später nicht auch von anderen Nebenmotiven sich habe mitleiten lassen.

Die Aufstellung, daß Luther nicht unter dem Druck und Zwang des abgenötigten Gelübdes ins Kloster trat, da dieses ihn nicht band, hätte nicht nur mit Rücksicht auf unsere Hauptquelle fallen gelassen werden müssen, sondern auch aus Achtung vor der mittelalterlichen Theologie. Sowohl nach der mittelalterlichen wie nach der heutigen Theologie war Luthers Gelübde durchaus gültig und band ihn. Wenn Scheel die Moraltheologie des h. Antonin von Florenz oder auch nur des h. Alphons von Liguori aufgeschlagen hätte, würde er eingesehen haben, daß seine diesbezüglichen Aufstellungen nicht haltbar sind. Alle katholischen Moraltheologen ohne Ausnahme vertreten gegen Scheel den Standpunkt, daß das Wort des Psalmisten: „Gelobet und haltet euer Gelübde" seine Anwendung zu finden hat, nicht nur auf die feierlichen Gelübde in der Profeß, sondern überhaupt auf jedes Gelübde, wie Scheel z. B. aus Thomas 2. 2. qu. 88 art. 3: „Utrum omne votum obliget ad sui observationem" hätte ersehen können. Auch der Umstand, daß das Gelübde Luther durch die Angst abgepreßt wurde, kann nach der mittelalterlichen wie modernen Theologie nicht gegen seine Gültigkeit geltend gemacht werden. Nur eine Furcht, welche von außen in ungerechter Weise eingejagt worden wäre, zu dem Zwecke, das Gelübde zu erpressen, hätte letzteres ungültig gemacht. Daher schreibt Liguori Theol. moralis Lib. 4. tract. 2. cap. 3. de Voto: „Vota facta in metu non injuste incusso ad hoc ipsum ut votum extorqueretur, **valida sunt**, quia sunt simpliciter voluntaria et deliberata." Luthers Gelübde war also nach der kirchlichen Auffassung von damals und heute gültig, weil die Angst, welche ihn überfiel, ihm nicht zu dem Zwecke eingejagt wurde, das Gelübde abzunötigen. Hätte dagegen z. B. jemand mit vorgehaltener Waffe von ihm verlangt, ein solches Gelübde abzulegen, so wäre dieses ungültig gewesen! Luther wollte zwar nicht „simpliciter" ins Kloster eintreten, aber er wollte durchaus sein zeitliches und ewiges Leben retten, und da er in diesem Augenblick nur durch das Versprechen des Klostereintrittes dieses Leben zu retten wähnte, machte er das Gelübde, welches die Theologie als ein „freiwilliges" ansieht.

Über diese Theorie des Violentum mixtum vgl. Thomas 1. 2. qu. 6. art. 4. 5. 6.

Man braucht einer solchen Theorie nicht vorbehaltlos zuzustimmen, aber darauf kommt es hier ja auch nicht an. Für uns kommt hier allein in Betracht, daß eine solche Theorie die Theologie heute noch beherrscht, und daher eine kirchliche Ungültigkeitserklärung des Gelübdes auf Grund der „Expressung" nicht zuläßt. Nur aus einem Grunde hätte Luthers Gelübde kirchlich ungültig sein können, wenn ihm nämlich bei seiner Ablegung die erforderliche „deliberatio" gefehlt hätte, d. h. wenn er **sicher** nicht gewußt hätte, was er in diesem Augenblick tat. Sagt doch sogar Liguori: „In quocunque dubio, an defuerit plena deliberatio, valet votum" (a. a. O.). Wir müssen uns aber davor hüten, unter der erforderlichen „deliberatio" eine Überlegung des Für und Wider, eine zeitbeanspruchende Erwägung zu verstehen. Es genügte vollauf zur Gültigkeit des Gelübdes, daß Luther im Moment seiner Ablegung das Bewußtsein hatte, sich zu binden (vgl. Antonin, P. 2. tit. 11. cap. 2. § 1). Hat nun Luther dieses Bewußtsein gehabt? Scheel, wie wie wir oben gesehen haben (S. 497), leugnet es und behauptet, Luther sei seiner selbst nicht mehr mächtig gewesen. Er beruft sich jedoch hierbei auf keinerlei Quelle, und wir können daher auf seine unbeglaubigte Behauptung mit dem alten scholastischen Axiom antworten: „Quod gratis asseritur, gratis negatur." Luther selber sagt kein Wort darüber, daß ihm die erforderliche „deliberatio" gefehlt hätte. Selbst dort in seiner Vorrede, wo er, bereits von seinem reformatorischen Standpunkt aus, die Ungültigkeitsgründe seines Gelübdes aufzählt, findet sich nicht einmal eine Anspielung auf den Mangel der „deliberatio". Da Luther weiter, wie wir oben gesehen haben, erklärt hat, er sei Mönch geworden auf Grund seines Gelübdes, müssen die Anhänger dieser Theorie einen Magister artium für sehr unwissend halten, daß sie ihn „ungern" auf Grund eines solch ungültigen Gelübdes ins Kloster treten lassen! Als einen Beweis für das Vorhandensein der „deliberatio" sieht Antonin (a. a. O.) den Umstand an, daß jemand die Größe der Gefahr

einsieht und sich ihr gerade durch das Gelübde entziehen will. Beides trifft hier auf Luther zu. Nirgendwo ist von ihm überliefert worden, daß er zu denjenigen frommen Leuten gehörte, welche gewohnheitsgemäß bei jeder geringen Gefahr ein Gelübde machen, um aus ihr befreit zu werden. Bei solchen Leuten kann es vorkommen, daß sie sich im Einzelfalle nicht mehr bewußt werden, daß sie sich binden, wenn sie sich überhaupt ernstlich binden wollten! Der Italiener nennt solche Gelübde bezeichnenderweise: Matrosengelübde! Luther hatte eine solche Gewohnheit sicherlich nicht, denn wir wissen von ihm, daß er ein anderes Mal, als er sich in Lebensgefahr befand, keinerlei Gelübde tat (Scheel, S. 242/43). Wir haben ferner keinerlei Beleg dafür, daß Luther vor der „Katastrophe" von Stotternheim die Absicht hatte, ins Kloster zu gehen, wenn ihn auch dieser Gedanke bei seinem inneren Ringen nach „Vollkommenheit" beschäftigt haben muß, denn sonst hätte er ein anderes Gelübde gemacht und nicht gerade dieses. Eine gewisse innere Vorbereitung gerade auf dieses Gelübde muß vorhanden gewesen sein. Wenn also Luther im Moment dieser „Katastrophe" ein Gelübde tat, und zwar das schwerwiegende Gelübde, Mönch zu werden, so beweist das, daß er die Gefahr für Seele und Leib für so groß hielt, daß sie nur durch ein solches Opfer abgewendet werden könnte, und darin bestand eben die „deliberatio". In seinem oben erwähnten Briefe an Melanchthon beklagt Luther zwar, daß er zu seinem Gelübde mehr hingerissen als hingezogen worden sei (magis raptus, quam tractus, Z. 111f.), er befürchtet auch, seine Motive seien nicht so rein gewesen, wie es seine reformatorische Einsicht gewünscht hätte, aber irgendein Zweifel an der Gültigkeit seines Gelübdes wegen angeblich mangelnder „deliberatio" ist ihm auch damals nicht gekommen. Von einem Gelübde, wie er es getan, hätte Luther damals nur durch den Papst und nach großen Schwierigkeiten entbunden werden können. Man höre also endlich auf, einen ganzen Menschen wie Luther, entgegen unserer Hauptquelle, halb auf Grund eines ungültigen Gelübdes, halb aus anderen frommen Gründen ins Kloster eintreten zu lassen. Wer dieses tut, ver-

dunkelt die große Tragik, welche darin liegt, daß gerade derselbe Mann, welcher auf Grund eines unbarmherzigen geistlichen Mechanismus gezwungen wurde, ins Kloster zu treten, eben diesem Mechanismus den größten Stoß versetzt hat, den er bisher erhalten hat.

Nach Klarstellung des Hauptbeweggrundes, welcher Luther ins Kloster getrieben hat, erübrigt uns noch, einige Umstände dieses Klostereintrittes zu beleuchten, wie sie sich bei Scheel vorfinden.

Scheel ist der Meinung, daß es nicht die Angst um Seelen- und Körperheil allein gewesen ist, welche Luther das Gelübde abpreßte. Luther habe geglaubt, einen besonderen Ruf vom Himmel zu vernehmen, „wie er selbst später seinem Vater versicherte" (S. 244). Gott selbst habe im Blitz mit ihm gesprochen (S. 243). „Allem Anschein nach war eine ‚Erscheinung' das Entscheidende. Das könnte unmittelbar mit den Worten des von Justus Jonas stammenden Berichts belegt werden. Es kam ‚zu ym eine erschreckliche erscheinunge vom hymel, welche er auf die zeith deutet, er solt ein munch werden'. Aber diesem Bericht mußte oft mit Mißtrauen begegnet werden. Er kann jetzt nicht Kronzeuge werden. Und doch muß etwas Ähnliches stattgefunden haben. Oldecop hat davon einiges erfahren: ‚de ok ut wunderlichen frochen und gespens nuwelich in dat cloſter gegan'. Wir hören auch öfters, Hans Luther habe seinem Sohn entgegengehalten: ‚Wie wens ein gespenst war.' In den Nachschriften der Tischreden steht dieser Satz gelegentlich wie ein erratischer Block da. So lesen wir in der Niederschrift einer zwischen dem 12. und 28. März 1537 gesprochenen Tischrede: ‚Denn an jenem Tage, als er die Primiz feierte, sagte er: Weißt du nicht, mein Sohn, daß du den Vater ehren sollst? Wenn's nun ein Gespenst mit dir wäre.' Das ist eine unverständliche Rede. Man begreift nicht, warum Hans Luther in diesem Zusammenhang auf das ‚Gespenst' verfällt." Soweit Scheel. Wir werden bald sehen, daß dieses nicht so schwer zu begreifen gewesen wäre. Wir wollen jedoch zuerst feststellen, daß der „besondere Ruf", die „Erscheinung" wie das „Gespenst" uns in dieser Form von indirekten

Quellen überliefert worden sind, nämlich von Jonas, den Tischreden und von Scheel selber, daß sie jedoch alle drei im inneren Widerspruch stehen mit den oben bereits besprochenen unzweifelhaften Äußerungen Luthers in seiner Vorrede zu dem Werk gegen die Klostergelübde. Wenn nämlich Gott mit Martin im Blitz gesprochen, wenn Gott an ihn einen besonderen Ruf hätte ergehen lassen, wenn eine Erscheinung das Entscheidende gewesen wäre, wie könnte man da überhaupt noch mit Luther reden von einem erzwungenen Gelübde (coactum votum) und glauben, er sei mit Widerstreben (neque libens neque cupiens) Mönch geworden?! Nach der allerelementarsten geistlichen Psychologie wäre Luther in einem solchen Fall willig und begierig dem göttlichen Rufe gefolgt! Hätte Scheel, statt mit indirekten Quellen zu arbeiten, unsere Hauptquelle über den Gegenstand mehr verwertet, würde er sowohl die Worte von Hans Luther verstanden, als auch weiter begriffen haben, auf welchem Untergrund die „Erscheinung" wie das „Gespenst" gewachsen sind. Luther erzählt in seiner Vorrede (siehe oben S. 498/99), daß er sich sehr wohl erinnere, wie sein bereits mit ihm wieder ausgesöhnter Vater, als er (Luther) erklärte, durch die Schrecken des Himmels zum Klosterleben berufen worden zu sein, ausgerufen habe: Wenn es nur keine Täuschung (illusio) und Teufelsblendwerk (praestigium) war! Luther sagt also hier kein Wort von einer „Erscheinung" oder einem „Gespenst", spricht auch nicht von einem „besonderen" Ruf, wie ihm Scheel unterschiebt, sondern bekennt, daß er durch den Gewitterschrecken „berufen wurde". Die Worte de coelo terroribus können im Zusammenhang mit dem, was unmittelbar folgt, nicht anders gedeutet werden. Hierauf antwortete der Vater, welcher offenbar Zweifel an der „himmlischen" Berufung seines Sohnes zu einem solchen Stande geäußert hatte: „Wenn es nur keine Täuschung und Teufelsblendwerk war!" Die Ausdrücke, welche Luther hier seinem Vater in den Mund legt, nämlich „illusio" und „praestigium", sind beide theologische Fachausdrücke für die Tätigkeit der bösen Geister. Nach mittelalterlicher Auffassung waren es nämlich die bösen Geister, welche die

Gewitter erzeugten und bewegten. Es hätten also diese in unserem Falle wohl auch den Schrecken Luthers, welcher zum Gelübde führte, erzeugen können. Im heutigen Dominikanerbrevier steht sogar noch ein Exorzismus gegen die Teufel als Urheber der Gewitter, in welchem diesen befohlen wird, die Entladung derselben dort vorzunehmen, wo sie nicht schaden können. Als Nichttheologe befürchtete nun der Vater Luther, sein Sohn habe keinen wahren, d. h. göttlichen Ruf für das Klosterleben erhalten. Er wußte nicht, daß die Theologie der Ansicht ist, daß selbst, wenn der Teufel jemand raten würde, ins Kloster zu gehen, ein solcher Rat zu befolgen wäre, da man dem Teufel nur dann nicht folgen solle, wenn er etwas Schlechtes anrate, nicht aber, wenn er etwas Gutes vorschlage. Ins Kloster zu gehen sei aber immer etwas Gutes. Die „Erscheinungen" und „Gespenster" gehen also nicht auf die Worte Luthers zurück, sondern auf diejenigen seines Vaters und finden im Rahmen unserer Hauptquelle ihre sinngemäße Erklärung. Wie wir schon gesagt haben, fürchtete der Vater Luthers, das Gewitter und der Gewitterschrecken seien kein tatsächliches Ereignis, sondern nur eine Vorspiegelung des Teufels gewesen, um Luther zu täuschen und irrezuführen. Aus dem „illudere", täuschen durch Scheinmanöver, wie das die Teufel meistens machen (secundum apparentiam non secundum rei veritatem), ist die „Erscheinung" geworden, und aus dem „praestigium", wodurch dem Hör- und Sehvermögen etwas vorgetäuscht wird, ist das „Gespenst" entstanden, welches in Wirklichkeit nicht existiert, sondern nur von diesen beiden getäuschten Sinnen wahrgenommen wird. Es handelt sich aber immer hierbei nur um das Gewitter und seinen Schrecken, ob es wirklich oder nur scheinbar dagewesen sei. Andere „Erscheinungsvorgänge" oder „Gespenster" würden keinerlei Stütze an unserer Hauptquelle finden.

Noch ein anderer Umstand bei Luthers Eintritt ins Kloster, wie ihn Scheel schildert, fordert zum Widerspruch heraus. Auf Grund derselben indirekten und unzuverlässigen Quelle, wie unter Mißachtung unserer Hauptquelle, läßt Scheel Luther zwar gegen den Willen des Vaters als Postulant über die Klosterschwelle treten,

aber mit der Einkleidung wochenlang warten, bis der Vater seine Einwilligung erteilt hätte (S. 252/53). Diese Darstellung widerspricht direkt dem klaren Wortlaut unserer Vorrede. Darin sagt Luther ausdrücklich (siehe oben S. 498), daß er das Mönchtum gegen den Willen (te invito) und ohne das Wissen (te ignorante) seines Vaters auf sich genommen habe (subivi). Das Mönchtum (monachatus) nimmt man aber nicht durch das Postulat auf sich, sondern höchstens durch die Einkleidung. Also wenigstens auch auf diese muß sich die Nichteinwilligung und das Nichtwissen des Vaters erstreckt haben. Spätere Zeit, welche diese von der Theologie gebotene Rücksichtslosigkeit gegenüber den Eltern nicht mehr begreifen konnte und wollte, hat hier das Verhältnis Luthers zu seinem Vater wegen des Klostereintrittes mildern wollen.

Endlich sei darauf aufmerksam gemacht, daß Scheel das Klostergewand der Augustiner-Eremiten und damit Luthers nicht kennt. Diese trugen nämlich nicht, wie Scheel S. 254 behauptet, eine schwarze Kutte, mit Kapuze und weißem Skapulier, sondern wie die Dominikaner eine weiße Kutte mit weißem Skapulier. Hierüber kam alsdann das schwarze Obergewand. Vgl. Grisar III, 1030. Will jemand sich über das Ordensgewand Luthers durch Anschauung unterrichten, so braucht er nur nach S. Gimignano zu reisen, wo Benozzo Gozzoli in der alten Augustinerkirche das Leben Augustins im Gewande der Augustiner-Eremiten herrlich geschildert hat!

Diese Arbeit will der Verfasser nicht mit einer entschiedenen Behauptung, sondern mit einer Frage beschließen. Auf Grund der indirekten Quellen nimmt man mit Scheel allgemein an, Luther sei am Feste des heiligen Alexius, d. h. am 17. Juli 1505 ins Kloster getreten. Scheel nimmt sogar an, daß die Einkleidung frühestens in der zweiten Hälfte des September stattgefunden habe. Wie stimmt nun mit diesen Annahmen der Umstand, daß Luther in der oft genannten Vorrede am 21. November 1521 behaupten kann, es laufe beinahe das 16. Jahr seines Mönchtums. „Annus ferme agitur decimus sextus monachatus mei.“ Wie kann ein Mann, der erst im

September eingekleidet wurde, schon im November sagen, daß **beinahe** ein neues Jahr seines Mönchtums abläuft? Müßte man da nicht eher annehmen, daß die Einkleidung oder die Profeß kurze Zeit nach November stattgefunden habe? Liegt also hier nicht die Vermutung nahe, daß Luther auf Grund seines Privatgelübdes, das ihn bereits an den Ordensstand im allgemeinen fesselte, schon um Weihnachten herum zur öffentlichen Profeß zugelassen wurde? Antonin behauptet in seiner Summa (p. III, tit. 16, cap. 3), daß von seiten der Kirche die Forderung eines „annus continuus" für das Noviziat von den Bettelorden nur die Dominikaner und Franziskaner betraf, die anderen Bettelorden hätten „infra annum" zur Profeß zulassen können. Etwaige Ordensvorschriften über diesen Punkt hätten nach meiner Ansicht durch Dispens übergangen werden können. Mir fehlen in dem Berner Exil die nötigen Nachschlagemittel, um aus meiner Frage eine Behauptung machen zu können.

2.

Luthers Tractatus de Indulgentiis.

Von

Prof. D. Dr. **G. Krüger** in Gießen.

In der Zeitschrift für Kirchengeschichte (28, 1907, 370—374) hat Fritz Herrmann Mitteilungen gemacht über einen „Tractatus de indulgentiis per doctorem Martinum ordinis S. Augustini Wittenbergae editus", den er im Nachlaß des Mainzer Lokalhistorikers Franz Anton Dürr (gest. 1805) bei den für diesen angefertigten Abschriften der Briefe Albrechts an seine Mainzer Universität in Sachen Luther vom 1. und 11. Dezember 1517

und des Mainzer Gutachtens vom 17. Dezember (Texte bei Herrmann, Z. K. G. 23, 1902, 265—257) gefunden hat [1]). Dieser Traktat ist identisch mit der W. A. 1, 65—69 gedruckten, „Ex Sermone habito Dom. X. post Trinit. A. 1516“ überschriebenen, also angeblich aus einer Predigt stammenden Äußerung Luthers über die Ablässe, die V. E. Löscher, Vollst. Reformations-Acta, Lpz. 1720, 729—734 erstmalig veröffentlicht hatte. Da die nähere Bezeichnung lediglich auf den Angaben Löschers ruht, hielt sich Herrmann für berechtigt, „den Traktat als eine zugleich mit den Thesen oder kurz vor diesen, durch die Tetzelsche Ablaßpredigt veranlaßte und vielleicht schon mit Rücksicht auf eine Disputation über die Indulgenzen niedergeschriebene Arbeit Luthers anzusehen“. Ich halte diese Auffassung für beachtenswert und glaube, sie noch näher begründen zu können. Die Unzulänglichkeit der Textgestaltung in den bisherigen Ausgaben (E. A., Opp. Lat. var. arg. 1, 165—171 ist ein bloßer Abdruck von Löscher) rechtfertigt außerdem einen Neudruck.

I.

Die im ersten Bande der W. A. von S. 60—141 abgedruckten 30 Sermone sind einleitende Andachten zu den Erläuterungen der 10 Gebote, die Luther vom Tage Mariä Heimsuchung (2. Juli) 1516 bis zum Feste des Matthias (24. Februar) 1517 gehalten hat. Darunter befindet sich auch ein Sermo Domin. X. post Trinitatis, d. i. 27. Juli 1516, über Luk. 18, 10 (W. A. 62—65). Diesem Sermo soll unser Stück entnommen sein. Aber der a. a. O. wiedergegebene Text ist lückenlos, das Thema (Pharisäer und Zöllner) wird ausgiebig behandelt, während es in unserem Stück nirgends anklingt. Überhaupt fehlt ihm der Predigtcharakter, der allen anderen Sermonen eigen ist, und nichts deutet darauf, daß ihm ein Schriftwort zugrunde gelegt war. Die Überschrift: Ex sermone habito Domin. X. post Trinit.

1) Die Akten befinden sich nicht mehr in Mainz, sondern im Haus- und Staatsarchiv in Darmstadt (Bodmann-Habelsche Handschrift Nr. 244 Universität Mainz, Martiniana), von wo sie mir zu nochmaliger Durchsicht freundlichst überlassen wurden.

A. 1516 begleitet Löscher mit der Fußnote: Hic Sermo additus est explicationi Praecepti I. Wie das verstanden werden soll, erfahren wir nicht. Es ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß der Schreiber des von Löscher benutzten, leider nicht mehr vorhandenen „guten Manuskripts“ das Stück, das er für einen Torso halten mochte, willkürlich eingeordnet hat.

Ein Torso ist aber unser Stück sicher nicht. Beweisend dafür ist, daß es in der uns durch Löscher überlieferten Gestalt als besonderer Traktat der Mainzer Korrespondenz beigefügt ist. Auch hat es einen regelrechten Schluß. Nur der Eingang mutet abrupt an. Daß es sich um eine die Vorarbeit zu den Thesen begleitende Niederschrift Luthers handelt, kann jedenfalls auf Grund der Überlieferungsgeschichte nicht als unmöglich angesehen werden. Aber man braucht bei diesem bescheidenen Ergebnis nicht stehenzubleiben. Ein Vergleich des Stückes mit den Thesen und den Resolutionen ergibt vielmehr, daß es mit diesen irgendwie zusammengehört. Der deutlichste Hinweis findet sich in der Res. zu Th. 26 p. 580, 11 ff. W. A., wo Luther schreibt: Sic enim et ego aliquando et docui et scripsi, Papam tripliciter habere militantis Ecclesiae merita in potestate: primo, ut ea offerat deo pro satisfactione aliorum, secundo pro suffragio animabus, tertio in laudem dei. Damit vergleiche man den angeblichen Sermo p. 67, 31 ff., wo es heißt: omnia opera et merita Christi et Ecclesiae sunt in manu Papae et ipse, quaecunque bona fiunt in Ecclesia per Christum, potest trifariam applicare, ut sequitur, primo ut satisfactionem, secundo ut suffragium, tertio ut votum vel sacrificium laudis. Offenbar bezieht sich Luther auf diese Stelle, mit dem scripsi weist er aber sicher nicht auf eine Predigt zurück, sondern auf eine Abhandlung und scheint dabei vorauszusetzen, daß diese Abhandlung nicht in seinem Pulte liegengeblieben ist. Hat er sie wirklich, wie Herrmann meint, und wie man in der Tat annehmen möchte, mit den Thesen seinem Schreiben an den Erzbischof vom 31. Oktober 1517 beigelegt, so liegt darin beschlossen, daß er seine Arbeit schätzte. Dafür sprechen aber auch die zahlreichen Stellen in den Thesen und den Resolutionen, in denen sie wiederklingt.

Nun ist es natürlich an sich wohl möglich, daß Luther die in seinem Traktat formulierten Gedanken schon im Sommer 1516 gehabt und zu Papier gebracht hat. Freilich wird man sich für eine so frühzeitige eindringliche Beschäftigung mit der Ablaßfrage auf ihre flüchtige Berührung in der Römerbriefvorlesung (Ficker, p. 123. 243) nicht berufen wollen, und die Gesichtspunkte, unter denen Luther Röm. 6—8 in der Vorlesung behandelt, sind von denen, die ihn im Traktat bestimmen, so verschieden, daß gelegentliche kleine Berührungen (vgl. unten zu S. 514 25) nicht ins Gewicht fallen können. Immerhin kann man auf den nicht sehr viel späteren sermo de indulgentiis vom 31. Oktober 1516 (W. A. 1, 94—96 und 4, 670—674 aus Roths Sammlung [1]) hinweisen, vor allem darauf, daß Luther hier (p. 98, 11; nicht bei Roth) bezeugt: dixi ... de iis (scil. indulgentiis) alias plura [2]). Aber wie diese ganz unbestimmte Angabe nicht als Bezugnahme auf unseren Traktat gedeutet werden darf, so scheint es, zumal im Hinblick auf das eigentümlich enge Verhältnis des Traktats zu Thesen und Resolutionen, dem etwas Ähnliches bei dem Sermon nicht entspricht [3]), doch recht wahrscheinlich, daß die Arbeit einem späteren Stadium der systematischen Beschäftigung

1) Die Nachschrift in der Rothschen Sammlung gibt übrigens den von den Indulgenzen handelnden Schlußteil des Sermons in einer um mehr als die Hälfte verkürzten Fassung wieder, die noch dazu durch die besondere Überschrift: de indulgentiis pauca als eine Art Nachtrag charakterisiert wird. Maßgebend ist hier die Löscherſche Nachschrift, in der noch in der Schlußzeile (p. 99 27 meretrices et publicani) das Thema berührt wird.

2) Auch auf Decem praecepta etc. W. A. 426 15: hic fiducia quoque indulgentiarum taxanda fuisset, nisi iam plus satis illa multis modis a me taxata esset könnte man sich berufen, wenn nämlich diese Worte wirklich vor dem 10. August 1516 (Schluß der Ansprachen über das erste Gebot) gesprochen und nicht vielmehr als Zusatz aus der Zeit, da Luther den Druck vorbereitete, anzusehen wären (so wohl richtig W. A. zu der Stelle).

3) Auf eine gewisse Verwandtschaft der Schlußausführungen des Sermo die S. Matthiae, d. i. 24. Febr. 1517 (W. A. 141), mit den Resolutionen (vgl. 141 13. 23 mit 559 38, 562 28, 566 37, 567 17, 597 21) mag hingewiesen werden; aber sie ist ganz allgemeiner Natur.

mit dem Gegenstande angehört, als man bisher allgemein angenommen hat. Man wird somit Herrmanns Ansatz, trotzdem ihm der hypothetische Charakter bleibt, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit zusprechen dürfen.

II.

In W. A. liest man auf S. 19: „Den uns von Löscher überlieferten Text (der Sermone) entstellen grobe Fehler. Die sog. Erlanger Ausgabe ... hat dieselben sorgsamst beibehalten und selbst offenbaren Unsinn unbeanstandet aufgenommen." Das Urteil ist richtig, aber die Weimarer haben den Balken im eigenen Auge nicht gesehen. Auf Grund der Mainzer Abschrift (= M) läßt sich leicht feststellen, daß sie wenigstens bei der Wiedergabe unseres Tractatus — für die übrigen Stücke fehlt mit wenigen Ausnahmen (Sammlung Roth) das Vergleichsmaterial — unter ihr eigenes Verdammungsurteil fallen. Das schlagendste Beispiel liefert der Schluß des Traktats. Den „offenbaren Unsinn" der Löscherschen Lesart: assidue sanantem gratiam eiusque ramos hat sich Walch (19, 929) zwar zurechtgelegt oder durch seinen Mitarbeiter zurechtlegen lassen mit der Übersetzung: „das ist, die uns ohnabläßig heilende Gnade und die Zweige, darein sie sich ausbreitet, zu erlangen". Aber assidue gehört nicht zu sanantem, und ein regierendes Zeitwort enthält der Text nicht. Die Sache ist sofort klar, wenn wir mit M lesen: gratiam eius quaeramus. Ob nicht ein gutgeschulter Philologe bei einem altlateinischen Text diese Lösung unschwer auf dem Wege der Konjektur gefunden hätte? Und dieses Beispiel steht nicht allein, vielmehr ist die Überlieferung an einer ganzen Reihe von Stellen mit Sicherheit nach dem neuen Zeugen zu verbessern, bei sehr vielen anderen dürfte er mit überwiegender oder mit großer Wahrscheinlichkeit als der gewichtigere in Anspruch zu nehmen sein.

Freilich ist damit nicht jede seiner Lesarten gedeckt. Schon Herrmann schreibt (a. a. O., S. 732): „Was unserem Kopisten vorlag, war, wie die zahlreichen von ihm selbst zumeist noch korrigierten Lesefehler beweisen, ein Manuskript mit starken Abbreviaturen." Aber die Vorlage ist nicht allein schuld. Sicher

hat sich der Abschreiber, der eine flotte Feder geführt hat, auch Flüchtigkeiten zuschulden kommen lassen. Das hat die von mir vorgenommene wiederholte Durchsicht seines Textes ergeben. Bei dieser Durchsicht ergab sich freilich auch, daß Herrmann nicht annähernd alle Abweichungen verzeichnet hat. Vielleicht hielt er manche für zu unbedeutend, um sie zu erwähnen. Aber das gilt doch nur von ganz wenigen. Mögen nun der Fehler des Abschreibers noch so viele sein, sie sind in den meisten Fällen als solche leicht kenntlich, und es bleibt doch richtig, daß seine Lesarten nur dann hinter die Löscherschen (= L) zu stellen sind, wenn sie sich als Lese- oder Schreibfehler erweisen oder wahrscheinlich machen lassen. Denn nach dem, was weiter oben ausgeführt wurde, ist man zu der Annahme berechtigt, daß die Vorlage, wenn nicht von Luthers Hand (?), so doch von ihm genehmigt war. Die Anstöße, die schon Karl Müller am Text der W. A. nahm (vgl. die Nachträge in Band 9, 764), werden in mindestens vier von sechs Fällen (zu S. 515 21; 516 4; 517 8 und 519 20; vielleicht auch zu 516 21) durch die Abschrift gerechtfertigt. Natürlich bleiben Zweifel übrig. Das gilt z. B. von Umstellungen einzelner Wörter, die, so oder so gelesen, gleich guten Sinn ergeben, so daß die Flüchtigkeit ebensogut bei M wie bei L liegen kann. Ich habe in solchen Fällen M den Vortritt gelassen, gelegentlich auch in ähnlichen, wo nur mein subjektives Gefühl für die Lesart M spricht. Die Unsicherheit unserer Überlieferung, für die sich schon so viele Beispiele beibringen lassen, wird durch das Verhältnis von M und L von neuem grell beleuchtet.

Im folgenden ist D. A. = Dokumente zum Ablaßstreit von 1517, hrsg. von W. Köhler, Tübingen 1902, L = Löscher, M = Mainzer Abschrift, R = Resolutionen, Th = Thesen, W = Weimarer Ausgabe. Die Erlanger Ausgabe kommt als Abdruck von L für den Apparat nicht in Betracht. < = läßt weg [1]).

1) Für einige Winke bei der Textgestaltung bin ich Herrn Kollegen Loofs zu Dank verpflichtet.

Tractatus de Indulgentiis per Doctorem Martinum ordinis S. Augustini Wittenbergae editus [a]).

De Indulgentiis. Quae profecto, etsi sunt ipsum meritum
Christi et Sanctorum eius ideoque cum [b]) omni reverentia suscipiendae, tamen teterrimum [c]) factae sunt ministerium avaritiae. Quinam [d]) enim per eas salutem quaerunt animarum et non potius pecunias [e]) bursarum? Quod evidenter patet ex eorum [f]) ministerio. Nusquam [g]) enim commissarii et ministri aliud
praedicant, quam quod commendent indulgentias et populum provocent ad dandum. Non hic audias qui populum doceant [h]), quid sint indulgentiae, quantumve conferant, quo serviant [i]), sed quantum dare debeant [k]), in ea semper [l]) populum ignorantia suspensum relinquentes, ut credat se statim salvum
adeptis istis [m]) indulgentiis. Non enim ea gratia ibi confertur, saltem per se, qua quis iustus aut iustior fiat, sed tantum remissio poenitentiae et satisfactionis iniunctae; qua dimissa non sequitur, quod statim evolet in coelum qui sic moritur. Stultus autem et maior pars populi decepta credit
per plenariam remissionem ita peccatum omne auferri, ut statim evolet, et strenue [n]) peccat et aggravat se vinculis concupiscentiae [o]).

Unde [p]) notandum, quod duplex est gratia, scilicet remissionis et infusionis, seu extrinseca et intrinseca. Gratia remissionis [q]) est relaxatio poenae temporalis, quam hic ferre cogeretur a sacerdote sibi [r]) iniunctam vel in purgatorio residuam solvere, sicut olim pro uno peccato septem anni [s]) im-

a) Ex Sermone habito Domin. X post. Trinit. A. 1516 L W (dieſe in eckigen Klammern) b) < L W c) deterrimum M d) Quando M e) pecuniam L W f) ipsorum L W g) nunquam M; vgl. indeſſen R p. 611, 14 h) doceat L W i) quo die conferam, quo finiam L, quo die conferant, quo finiant W k) debent L W l) M las zunächſt tantum, dann semper; scilicet L W, Vorlage anſcheinend unbeutlich m) illis LW; vgl. unten S. 514 14 und 520 5 n) impune L W o) conscientiae L W p) vero L W q) Remissio L W r) < L W s) septem anni pro uno peccato L W.

16 Vgl. Th 24: falli ob id necesse est maiorem partem populi per indifferentem illam et magnificam poenae solutae promissionem. 24 Vgl. etwa Tetzels (?) Sermo 3, D. A. 126 26.

ponebantur. Sed per hanc nihil minuitur [a]) concupiscentia et morbus naturae [b]) nec augetur dilectio nec ulla gratia aut [c]) virtus interior, quae tamen omnia fieri oportet, antequam regnum Dei intrent, quia *caro et sanguis regnum Dei non possidebunt nec intrabit aliquid coinquinatum.* Quanto autem tempore in purgatorio hoc [d]) expediatur, nemo scit. Nec hoc Papa habet solvere ullo modo per autoritatem clavis, sed solummodo per applicationem intercessionis totius ecclesiae. Ubi adhuc dubium remanet, pro quanto an pro toto Deus hoc velit acceptare. Potest quidem animam solvere a purgatorio quoad poenitentiam a se iniunctam vel iniungibilem, sicut sonat eius bulla [e]): *in quantum claves sanctae matris Ecclesiae se extendunt* [f]), et *de iniunctis poenitentiis misericorditer relaxamus.* Quare nimis temerarium est praedicare, per istas indulgentias redimi animas a purgatorio, cum hoc sit obscure [g]) dictum [h]) nec, quomodo intelligi velint, exponant [i]). Alioquin crudelis est Papa [k]), si hoc miseris animabus non concedit gratis, quod potest pro pecunia missa [l]) ad ecclesiam concedere.

Gratia infusionis [m]) est interior illuminatio mentis et inflammatio voluntatis, quae est aeterna emanatio sicut radii solis in animam, nec cessat post [n]) plenariam remissionem. Haec est necessaria pro [o]) concupiscentiae extirpatione, usque dum perfecte extirpetur. Tunc autem est perfecta, quando homo summo taedio huius vitae suspirat ad deum et tandem desiderio Dei solvitur a corpore. Hoc certe in paucis compertum

a) immutatur M nach Durchſtreichung von minuitur b) animae L W; vgl. unten S. 520 19 c) gratia aut < L W d) hoc in purgatorio L W e) bulla eius nach Durchſtreichung von eius verba M f) extendant L W g) absurdum L W h) dictu L W i) velit, exprimat M k) papa est crudelis L W l) missa M nach Durchſtreichung von nimia; necessaria L W m) Infusio L W n) propter L W o) prior M ſtatt necessaria pro nach Durchſtreichung von prima pro.

3 Vgl. Paltz, Coelifodina, D. A. 82 3–30; dazu Th 4 und R 24 p. 572 15 4 1 Kor. 15, 50 5 Apok. 21, 27; dazu R 24 p. 572 14 7 Vgl. Th 26 11 Vgl. Th 5 und 20 12 Vgl. die Abſolutionsformeln (z. B. Instructio summaria, D. A. 121 1 ff.); R 26 p. 583 35 f. 17 Vgl. R 26 p. 574 32 f., 17 p. 560 42 18 Vgl. Th 82 24 Vgl. unten S. 520 21; Sermo de circumcisione, W. A. 1, 118 40 25 Vgl. unten S. 517 8–10; dazu Phil. 1, 23: cupio dissolvi. Vgl. weiter: Römerbrief-Vorleſung (Ficker 175 26:

est qui plenarie absolvuntur, imo remissio plenaria non con- 1
fertur nisi digne contritis atque confessis.

Corollarium.

Cum nullus hominum possit certus esse de se ipso, nedum de aliis, quod sit [a]) perfecte et digne contritus [b]) atque confessus [c]), temerarium est asserere, indulgentias [d]) assecutum 6
statim evolare vel animam de purgatorio eripi: intelligo, si quis certam deputet animam, quam alioquin eripi [e]) non dubito, puta quae [f]) digne fuerunt hic [g]) contritae [h]) et huiusmodi [i]) ereptionem meruerunt, ut sonant verba Beati Augustini. Quae autem tales vel non tales sint, Deus novit. Nam 11
alias [k]) oportet pati purgatorium, quia non meruerunt sibi subveniri, scilicet quia non fecerunt se dignos, cum non essent digne contriti et amore [l]) praesentium abstracti. Quicquid sit, quia ego non intelligo satis hanc rem, hoc sine dubio incertum est, an Deus imperfectam contritionem ibi per indulgen- 16
tias remittat, quia [m]) imperfecte amaverunt Deum et nimio affectu adhaeserunt creaturis et sic praeter [n]) peccata, quae fecerunt et deleverunt [o]) per contritionem, confessionem et remissionem plenariam, adhuc immundae sunt propter talem affectum terrenum, cum quo decesserunt [p]). Et utique ille [q]) 21
remitti non potuit per indulgentiam plenariam, cum nondum esset per contritionem deletus, sed remaneret, et manet actu [r])

a) sint M b) contriti M c) atque confessus < M d) eas M e) quia alias eripi M f) qui M g) < L W h) contriti M i) eius modi L W k) alios L W l) de amore M m) quod L W n) propter M o) reliquerunt M p) recesserunt L W q) illi L (wohl Druckfehler) r) So wird zu schreiben sein. sed remaneret actu et manet actu M plenariam, cum nondum abesset, et deletus per contritionem semper maneret et manet actu L plenariam: cum nondum abesset et deletus per contritionem, semper maneret et manet actu W. Siehe auch Müller z. d. St.

Carnalis autem non cupit liberari et dissolvi, sed maxime horret mortis dissolutionem nec potest miseriam suam agnoscere; weiter R 17, Bes. p. 559 20: Iustus autem satur huius vitae maxime cupivit dissolvi, ideo desiderium eius tributum est ei; R 24 p. 572 18: Ideo rarissimus est qui post omnes venias non etiam in morte peccet, nisi qui cupiunt dissolvi et vocant mortem.

5 Vgl. Th 30 mit R 6 Vgl. Th 27 7 Vgl. unten S. 519 10
10 Vgl. Enchir. 29 (110). Dazu R 18 p. 563 11ff.; Palt, Coelifodina, D. A. 71 12ff. 21 Vgl. R 17 p. 561 31: quo (sc. peccato)

in anima separata, nec in [a]) purgatorio remitti potest, nisi prius displicuerit per contritionem et resipiscentiam. Quis igitur dolet se timuisse mori [b]) et cessat timere mortem, id est cessat [c]) rebellis esse voluntati [d]) divinae? Nonne et hoc [e]) ipsimet dicunt, quod indulgentiae prosunt contritis atque [f]) confessis, aliis nequaquam?

Sed dicis [g]): contritio perfecta per se tollit omnem poenam, ergo non necessariae indulgentiae, quia perfecte contritus statim et rectus [h]) evolat. Respondeo: fateor meam ignorantiam. Perfecte contritus evolat sine indulgentiis, imperfectus autem nec cum indulgentiis, quia a contrito perfecte Deus nihil requirit, nec pro actualibus nec pro habitualibus, id est fomite et origine. Quid ergo prosunt indulgentiae? An tantum ad satisfactionem actualium? Quomodo ergo redimuntur animae, quibus actualia remittuntur, sed manet [i]) originale seu habituale? Nam quibus originale remittitur, et actuale; sed non econtra [k]). Originale dico fomitem ex origine [l]) relictum per gratiam nondum sanatum nec bonis studiis superatum et mortificatum [m]), ut apostolus ad [n]) Rom. 6. et 8. loquitur. An quae meruerunt, ut in purgatorio vel morte digne [o]) conterantur super fomite hec [p]), per indulgentias consequentur [q])? Hanc difficultatem non perpendunt, quia [r]) de fomitis mortificatione et radicali peccato nemo est sollicitus; tantum de actualibus curant amputandis conterendo, confitendo, satisfaciendo etc. [s]). Ceterum [t]) cito recidivant [u]) et *redeunt ad vomitum*, quia non

a) < in L b) invenisse (nach Durchſtreichung von meruisse) mortem M c) < L W d) divinae voluntati L W e) Nonne qui hoc L W. Siehe auch Müller z. d. St. f) et M g) dices L W h) et rectus < L W i) male M k) contra L W l) originale M m) < nec bonis studiis superatum L W. Vgl. unten S. 519 2 n) < L W o) vel morte ut digne M. p) Siehe jedoch Müller z. d. St. Auch M ſetzt Komma hinter hoc q) consequuntur M r) quod L W s) < M. t) M las zunächſt de (vermutlich aus etc. verleſen) caeteris u) recidunt M

sunt immundi qui terrenorum affectu fidei puritatem impedierunt; R 17 p. 559 30: affectu terreno; R. 18 p. 562 11: animae in illo (sc. purgatorio) sunt suo affectu ... immundae (vgl. den ganzen Zuſammenhang).

2 Vgl. R 1 p. 530 25 3 Vgl. R 24 p. 572 14 ff.; R 18 p. 562 16 ff. 9 Vgl. R 6 p. 539 16 9 Zu der ganzen Ausführung vgl. Paltz, Coelifodina, D. A. 82 3—30; auch R 24 25 Vgl. Sermo de indulgentiis pridie dedicationis W. A. 1, 99 10 25 2 Petr. 2, 22.

advertunt morbum et radicem peccati, sicut qui rivulos fontis 3
concidunt [a]) aut folia arboris relictis [b]) vena et radice vivis, non
solliciti assiduo [c]) gemitu pro gratia destructrice *corporis huius* [d])
peccati et mortificatrice [e]) *membrorum peccati.* An forte per
hoc, quod dicunt per modum suffragii, quod illud suffragium non
tantum actualium eis remissionem conferat, sed etiam contri- 6
tionem et poenitentiam super fomite et reliquiis amoris terreni
impetret ac [f]) gratiam perfectissimi amoris Dei ac suspirium
ad Deum conferat? Exempli gratia: homo moriturus [g]), si
moritur invitus et non tanto [h]) desiderio cupit dissolvi, ut [i])
libentissime voluntati Dei obediat [k]), saltem secundum ratio- 11
nem, licet sensus repugnet, ut in Christo et omnibus marty-
ribus, hoc [l]) manifestum est, quod in peccato moritur, licet
non mortali, sed tamen prope: ergo non poenituit super illud
in vita. An ergo in purgatorio gratiam poenitentia accipiet [m])
a Deo per suffragia Ecclesiae, ut libenter velit esse mortuus? 16
Quia ex [n]) natura non potest nec ignis purgatorii sine gratia
ipsum ab hoc [o]) liberare [p]). Quod [q]) autem in peccato mori-
tur [r]), quia non diligit quod vult Deus ex toto corde, sed in-
vitus facit, non est *voluntas eius in lege Domini*, ergo etsi
opere implet mandatum, non tamen corde. 21

Sed concordemus [s]), quantum possumus: omnia opera et
merita Christi et Ecclesiae sunt in manu Papae, et ipse, quae-

a) Nach Durchſtreichung von scindunt M praecidunt L W b) relicta M c) assidue M d) < M (auch R 58 p. 613, 13) e) mortificatione M f) impetret, ad L W. Siehe ſchon Müller z. d. St.; auch D. A. 97, 14 g) mortuus L W h) toto M i) et M (vgl. toto) k) obedit M l) hic L W m) accipiat M n) etiam L W o) hac M p) M wiederholt potest q) Quia M r) in peccato moritur peccator M s) concedemus M. Vgl. aber R 58 p. 611, 38: R 24 p. 572, 20.

3 Röm. 6, 6 (7, 24) und 7, 23. Vgl. R 58 p. 613 13. 5 Vgl. unten S. 518 22 7 Vgl. oben zu S. 515 21 8 Vgl. oben S. 514 24 11 Vgl. oben zu S. 514 25 20 Pſ. 1, 2 22 Vgl. hierzu und zum Folgenden R 26 p. 580 8—13: Alter (sc. thesaurus) est militantis Ecclesiae, ut sunt merita, bona opera viventium Christianorum, quae habet summus pontifex in manu sua, applicare ea vel pro satisfactione poenitentium vel suffragio defunctorum vel pro laude et gloria Dei. Sic enim et ego aliquando et docui et scripsi, Papam tripliciter habere militantis ecclesiae merita in potestate: primo, ut ea offerat deo pro satisfactione

cunque bona fiunt in Ecclesia per Christum potest trifariam applicare, ut sequitur: primo ut satisfactionem, deinde [a]) ut suffragium, tertio ut votum vel sacrificium laudis, sicut et Christus operibus suis et Deum glorificavit et nostra peccata abstulit et gratiam promeruit. Ad satisfactionem applicat in indulgentiis [b]), quas concedit viventibus, cuius rei affectus [c]) et intentio est talis [d]), ut, si peccasses et contritus pro peccatis satisfacere quaereres [e]), ad Papam venires dicens [f]): Pater S., obsecro, S. T. [g]) velit ordinare opera et orationes Ecclesiae pro peccatis meis. Tunc ille: Fiat [h]), ut petitur, et tunc omnes qui celebrant, orant, ieiunant, laborant aut quodcunque faciunt Deo placitum, pro te faciunt, et sic aufertur a te labor poenitentiae et satisfactionis. Haec est indulgentia illa [i]) plenaria. Verum hoc non tibi sufficit, quia non ideo habes intus gratiam nec ideo proficis, sed manes in ea qua fuisti gratia, cum [k]) hoc petebas. Ideo iam curandum, ut proficias et non stertas segnis quasi iam securus [l]) et purus. Tunc [m]) enim instandum est crucifixioni membrorum et mortificationi principiorum [n]) peccatorum, id [o]) est concupiscentiarum, quae sicut fuerunt autores peccatorum, pro quibus indulgentia data fuit [p]), ita erunt et [q]) recidivorum, si [r]) steteris securus.

Ad suffragium applicat in indulgentiis [s]), quas concedit defunctis. Ubi iam propriae non sunt indulgentiae, quia iam Papa non habet solvere aut indulgere, sed tantum [t]) intercedere,

a) secundo L W b) indulgentias L W c) effectus M. Vgl. aber Sermo de indulgentiis 94, 10 d) haec L W e) quaeras L W f) veniens dices M g) V. M h) illi fiet L i) illa indulgentia L W k) quoniam M l) sanctus L W m) Nunc L W n) praecipuorum M o) hoc L W p) est L W q) et erunt L W r) ut L W s) indulgentias L W. Vgl. zu b t) < M

aliorum, secundo pro suffragio animabus, tertio in laudem Dei; p. 580 21 f.: Quamquam ego non prorsus intelligo, quomodo sint ista merita militantis Ecclesiae in manu Papae, tamen interim sic pie credam; p. 577 9 f.: potestas applicandi sive suffragia sive satisfactiones sive laudes Dei prorsus est in manu summi pontificis.

5 Nämlich die opera et merita Christi, die oben (S. 517 28) statt des thesaurus (in R) gesetzt sind. Vgl. R 26 p. 581 4 ff.: Thesaurus ille Ecclesiae ... si pro poenarum remissione applicatur; 581 9 f.: quando Papa eundem thesaurum applicat pro suffragio 22 Vgl. zu 3. 5.

ut Deus indulgeat et solvat, sive de poenis pro actualibus pec- 1
catis [a]), sive de radicali nondum in vita mortificato et sanato. Quod per infusionem gratiae fieri non est dubium, quam [b]) ipsi tunc mereri nullo modo possunt. Hanc vivis non video quod [c]) concedat, licet in generali Ecclesia pro omnibus suffragetur coram Deo. Sed amplius est, quod in particulari 6
applicatur per Papam vel quemlibet hominem. Dicit enim ipse defunctos participes fieri, quod utique per modum suffragii intelligere se satis [d]) alibi declarat. Non autem [e]) temere statim pronunciandum est, quod animam nominatam liberet, qui has indulgentias redimit, quia nescitur, an coram deo ipsa 11
digna sit vel alia anima [f]), quae forsitan [g]) melius meruit. Unde plus videtur Papa facere cum indulgentiis pro defunctis quam pro vivis, quia et gratiam infusionis eis impetrat, vivis autem solam remissionem concedit. Animae enim [h]) in purgatorio habent se ad gratiam posteriorem seu [i]) ad augmen- 16
tum et complementum gratiae, quae est gloria, sicut impius ad primam gratiam seu iustificationem. Utrique enim non possunt eam mereri, apti tamen eam recipere, ille qui habet primam, licet extra viam [k]), sicut iste qui est in via [k]), licet nondum habet priorem [l]). 21

Adhuc tamen mihi manet dubium. Cum Papa non nisi suffragetur et intercedat pro animabus, non ut potestatem habens, sed ut mediator accedens, quomodo [m]) certum est animam liberari, cum apud Deum stet arbitrium, quantum, quomodo, quando, ubi, pro quibus Ecclesiam suam velit audire? 26
Quis certus est, quod ita Deus acceptet [n]) sicut petitur? Nisi

a) factis M b) quoniam L W c) quare L W d) alibi satis L W e) tamen L W f) < L W g) < L W h) < L W i) sicut M k) vitam und vita W. Siehe auch Müller z. d. St. und D. A. 99, 4. 5; vgl. auch Walch, Coelifodina, D. A. 76, 7. 21 l) illae quia habent (nach Durchstreichung von habuerat, dann habuit) primam, haec cum extra viam sunt, isti (zuerst istae) quia sunt in via, licet nondum habeant primam M. Die hiervon stark abweichende Lesart L W gibt einen guten Sinn, den man in M schwerlich finden wird m) quare L W n) acceptat L W.

6 Vgl. R 26 p. 581 16 f.: Papa ... non potest nisi generaliter applicare 10 Vgl. oben S. 515 7: certam 24 Vgl. R 26 p. 581 39 bis 582 1: Nam si per suffragium redimantur, non utique sequitur, eas statim evolare: non est idem suffragari et redimere seu liberare.

forte ex hoc, quod [a]) Deus non repellit orationem Ecclesiae suae, in qua Christus orat cum ea, sicut dixit: *petite et accipietis,* et iterum: *quicquid orantes petieritis, credite quod* [b]) *accipietis, et fiet vobis.* Quae cum ita [c]) sint, utilissimum est istas indulgentias dari et redimi, quicquid sit [d]) de avaritia et quaestu, quae [e]) in illis exerceri [f]) timentur. Nam forte Deus ideo vult abundantiori misericordia vel [g]) defunctis misereri, quod videt eos [h]) contemni a viventibus, et multi nunc intrant purgatorium plus quam olim, eo quod segnius nunc agant Christiani quam olim. Ideo et [i]) multi intrant et pauci pro eis laborant, dum praecedentes [k]) et adhuc superstites utrinque segnes fuerunt et sunt. Papa eis isto saltem modo succurrit [l]).

Ad votum seu gratiarum actionem [m]) applicat in laudibus Dei de beneficiis sibi et electis adhibitis.

Conclusio.

Id itaque diligenter attendendum, ne indulgentiae, id est satisfactiones, fiant nobis causa securitatis et pigritiae et damnum interioris gratiae. Sed sedulo agamus, ut morbus naturae perfec [n]) sanetur et ad Deum venire sitiamus prae amore eius et odio vitae huius et nostri ipsius taedio, id est [o]), assidue sanantem gratiam eius quaeramus [p]). Finis de hac materia [q]).

a) quia M b) quia M c) certa L W d) < M e) qui M f) < L W g) < L W h) eam L W. Vgl. das pro eis im nächsten Satz i) Ideo quod W Ideo et auch L k) credentes M l) fuerunt, et sicut placuit eis, isto saltem modo succurri M. M hat, wie schon das credentes zeigt, den Satz offenbar nicht verstanden. W setzt Komma vor Papa, L verbindet succurrit ad m) actionem papa indulgentias M actiones L W n) profectus M o) < M p) eiusque ramos L W q) Finis ... materia < L W.

2 Matth. 7, 7 3 Mark. 11, 24 5 Vgl. Th 28 19 Vgl. oben S. 514 2 21 Vgl. oben S. 514 24.

3.

Ein wiederaufgefundenes Blatt aus dem Dresdner Luther-Psalter.

Zu Weimarer Ausgabe Bd. III, 127.

Von

D. G. Kawerau.

Die beiden Handschriften, die uns Luthers älteste Psalmenvorlesung 1513ff. aufbewahren, der Wolfenbüttler Psalter mit Luthers Glossa und der Dresdner mit den ausführlicheren Scholae, sind nicht unversehrt auf uns gekommen, beide zeigen Lücken. Ein glücklicher Zufall hat mich vor Jahren in der Bibliothek des städtischen Museums in Nordhausen ein Blatt aus dem Wolfenbüttler Psalter wiederfinden lassen. Ich habe es in Weim. Ausg. IX, 116ff., als Nachtrag zu Bd. III, 359 zum Abdruck bringen können. Ein ähnlicher glücklicher Fund hat mich in Privatbesitz [1]) auch ein schon frühzeitig herausgeschnittenes Blatt aus dem Dresdner Psalter entdecken lassen. Es trägt auf der Vorderseite die Angabe: A. B. ddt. T. H. und darunter die Worte M. L. 15 15. Darf man bei T. H. an Tileman Heshusen denken und ihn sich als den Empfänger des Blattes vorstellen, dann würde man einen Anhalt dafür haben, wann das Blatt dem Dresdner Psalter schon gefehlt hat. Ob das nächstfolgende, gleichfalls herausgeschnittene Blatt in dieselbe Hand einst gelangte, oder anderswohin verschenkt wurde, läßt sich nicht ermitteln. Die Auslegung von Ps. 17 (18) bricht Weim. Ausg. III, 127 bei V. 28 ab; das aufgefundene Blatt setzt bei V. 29 ein. Ja noch genauer: der Text bricht ab mit einem Hinweis auf Jes. 47, wo Gott zum Gottlosen spreche, quia spiritualia

1) Derselbe, den ich in Enders XV, 359 näher bezeichnet habe.

bona contemnit et corporalia diligit, es fehlt aber das Wort aus Jes. 47, das Luther im Sinne hat; ich hatte V. 10 und 11 vermutet, nun aber beginnt das wieder aufgefundene Blatt mit Jes. 47, 9.

'Venient tibi hec duo subito, in die vna sterilitas et viduitas' [1]). De bonis autem 54 [2]) 'ad punctum in modico dereliqui te etc.' Lucerna [3]) primo est ipsa humanitas Christi secundum Magistrum [4]) lib. 3 dis. 1, quae est accensa per incarnationem diuinitatis et sparsit radios bonorum operum et virtutum per totum mundum, qui erat in tenebris. Et sic hanc lucernam Deus pater illuminauit, quando filium misit in carnem et eam glorificauit per opera mirabilia. Quia eadem humanitas est latibulum Deitatis et tenebre, quia incomprehensibiliter ibi inest diuinitas. Sunt tamen illuminatae iste tenebre sicut lucerna, scil. per opera testantia praesentem diuinitatem. Secundo Lucerna Est Corpus nostrum est [so] [5]), per quod similiter relucet tanquam radius virtus lucis, quae est in anima. Tercio Est ipsa ratio vel conscientia, vt ait Dominus [6]): 'Lucerna corporis tui oculus tuus est' (i. e. intentio) etc. Quarto tota Ecclesia est lucerna in hoc mundo lucens impiis, vt Apost. Coloss. [7]). 'Inter quos lucetis sicut luminaria coeli in medio nationis prave et peruerse'. Quinto Est ipsum verbum Euangelii, quod per voce[m] praedicantis sicut lux in testa lucet et illuminat mentes hominum, vnde Johannes, qui erat figura huius vocis Dicitur 'lucerna lucens et ardens' [8]), et ps. 118 'Lucerna pedibus meis verbum tuum' [9]). Quamlibet autem lucernam Deus pater illuminat, Quia Christus secundum hominem hic loquitur.

Murus [10]) Est [11]) potestas saeculi resistens fidei Christi et defendens se ab eius Iugo et obedientia rebellis. Qualis erat Iudeorum Synagoga et gentium principatus. Turres [12]) autem

1) Jes. 47, 9. 2) Jes. 54, 7. 3) Ps. 17 (18), 29. 4) Petrus Lombardus. 5) † secundum ipsum d . . . gestr. 6) Matth. 6, 22. 7) Gemeint ist Phil. 2, 15. 8) Joh. 5, 35. 9) Ps. 118 (119), 105. 10) Ps. 17 (18) 30. 11) † rebellis gestr. 12) Turres kommt nicht im Psalm vor; naheliegende Ideenassoziation.

sunt ipsa capita et principes in illis potestatibus positi. Tropologice Est repugnatio et excusatio in peccatis et munitio defensioque suae opinionis, vnde Apostolus 'Arma nostra potentia ad destructionem munitionum aduersus omnem altitudinem aduersus scientiam dei se extollentem' [1]). Tales iterum sunt Hereticorum et rebellium Iudeorum disputationes.

Super excelsa statuens me [2]). Primo super celestium agmina angelorum. 2° Super omnes potestates et principatus mundi, secundum Aug. vt subiugaretur omnis potestas Iugo Christi. Et ipse: 'Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra' [3]) 3° Super omnes superbos corde. Quae sunt excelsa tropologica.

Idem Est dicere 'Disciplina tua ipsa me docebit' [4]). Et illud 'Mansuetudo tua multiplicauit me' [5]). Quia omnis disciplina Dei in sanctos Est paterna et mansueta, eo quod solam carnem castiget ad salutem spiritus, quem consolatur Heb. xij [6]). Et ita disciplina et mansuetudo stant simul. Quia disciplinam caro, mansuetudinem autem spiritus sentit. Reprobis autem econtra est mansuetus et indulgens secundum carnem, Sed iratus secundum spiritum, Quia veh illis, qui 'In labore hominum non sunt' [7]). Abacuk 3 'Cum iratus fueris, misericordiae recordaberis' [8]). Et Deutero. 32 'Ego percutiam et sanabo' [9]) (i. e. quando percutio, tunc sano). Et tunc docet eius disciplina et multiplicat scientiam, experientiam et meritum.

Filii alieni [10]) vocantur Iudei perfidi, filii quia secundum carnem sunt filii Israel, Sed non secundum spiritum, item sunt filii et tamen alieni a fide Israel, cuius filii sunt.

Psal. 18.

Enarrare [11]) est palam et foris pronunciare, sicut Dominus ait apostolis: 'Quod audistis in cubiculo, praedicate super

1) 2 Kor. 10, 4. 5. 2) Pſ. 17 (18), 34 3) Matth. 28, 18. 4) Pſ. 17 (18), 36. 5) Im Paralleltext 2 Sam. 22, 36. 6) Hebr. 12, 5. 7) Pſ. 72 (73), 5. 8) Habak. 3, 2. 9) 5 Moſ. 32, 39. 10) Pſ. 17 (18), 46. 11) Pſ. 18 (19), 2.

tecto' [1]). Quia gloria Dei olim vix in angulo mundi, scil. Indea pronunciata fuit in silentio, nunc autem per totum mundum. Tangitur autem hic laus Apostolorum multa et grandis, primo quia coelestia nunciant et quae supra hominem sunt, ideo coeli. Sed hoc etiam prophetae fuerunt [2]). 2° Enarrant (i. e. publice explicant), quae occulte in figuris prophetarumque inuolucris latebant. Vnde ps. 103 'Qui extendis coelum (i. e. prophetam explicas seu plicas eius expandis) [übergeſchr. vnde Ecclesia sine ruga et macula [3])] sicut pellem' [4]). 3° gloriam Dei, non suam. Quia 'qui de terra est, De terra loquitur' [5]), et multi seipsos enarrant, et non Ihesum Christum, qui sua tantum quaerunt etc. [6]).

Loquelae [7]) exprimit linguarum genera, Sermones autem generum differentias, vt in lingua alemanica vnius generis, sed multarum differentiarum sunt Saxonica, sueuica, Bauarica etc. Et hoc videtur Heb. [8]) notare, qui sic habet: Non est sermo, non sunt verba, quibus non audiatur vox eorum. Secundum Cassiodorum autem loquele pertinent ad communes narrationes, Sermones autem ad publicas suasiones (q. d. apostoli tam priuate, vt [fit übergeſchr.] communi colloquio, quam publice in praedicationibus locuti sunt variis linguis.

Dies diei etc. [9]).

Cassiodorus sic	Christus apostolis	Et Judas tradidit Christum pontificibus
Aug.	Spiritus spiritalibus	Caro Christi vel humanitas carnalibus Indicat.
	Spiritus spiritui	Caro Carni
	Spiritualis Spiritualibus	Carnalis carnalibus
	Sancti Sanctis	
	Apostoli fidelibus.	

1) Luk. 12, 3. 2) Am Rande: Alti | Clari | solidi. 3) Eph. 5, 27. 4) Pſ 103 (104), 2. 5) Joh. 3, 31. 6) Vgl. Phil. 2, 21. 7) Pſ. 18 (19), 4. 8) Das Psalterium Hebraicum in der Ausgabe des Faber Stapulenſis, vgl. Weim. Ausg. IV, 464. 9) Pſ. 18 (19), 3.

i. e. Dies prior diei posteriori et nox nocti similiter. Quia ista doctrina per omnes generationes a tempore in tempus praedicatur. Sic potest esse prima litera. Tunc mystice. Dies i. e. Apostolus diei (i. e. successori suo bono) eructat, quia affectum sentit, quae dicit, ideo ab interna plenitudine tradit mysterium sapientie sue. Nox autem nocti (i. e. qui non est viuus fide, Nec ex plenitudine interna eructat, Sed tantum Indicat, Sicut manus in biuio Indicat viam, quam ipsa nunquam pergit. Sic multi praedicant verbum Dei, quod ipsi tamen affectu non sentiunt nec seruant, ideo sunt nox. Sensus ergo est, quod Euangelium praedicatur tam a dignis quam indignis. Similiter [quoque, wie es ſcheint, geſtr.] auditur a dignis et indignis per 'De Die in diem', i. e. toto cursu huius temporis. Unde dignis est 'verbum', Indignis autem est 'scientia'. Quia Indigni non intelligunt quae dicunt, Sed tantum Scita ab aliis praedicant. Potest et aliter intelligi, vide alibi, Scilicet per 'dies' et 'noctes' idem intelligendo intellectu diuersorum, vt Dies, i. e. spiritualiter fidelis, Diei eiusdem scil. fidei eructat verbum, i. e. fidei doctrinam, quae bene solum dicitur 'verbum', quia res eius est absens et solum credita. 'Nox' autem, crucifixus et mortuus mundo, 'nocti', i. e. suo simili, dedicat i. e. exemplo ostendit et verbo, 'Scientiam', scil. rerum praesentium, scil. quod sint vane, vel quod sint argumenta et vestigia eorum, que creduntur per fidem. Et ista recte vocatur scientia et non solum verbum, quia vltra verbum ostendit et ipsum scibile.

Desyderabile super aurum etc. [1]) significat super omne bonum vtile. Super mel et fauum significat omne bonum delectabile, in quo etiam bonum honestum philosophorum aliquo modo includitur, scil. honor et gloria. Lex autem Mosi fuit data et seruata propter ista bona terrena iam dicta, ideo ipsa bona fuerunt Iudaeis magis desyderabilia quam lex. In Nostra autem lege sunt bona spiritualia et aeterna, ideo lex quae docet ea diligere, quae super omne bonum temporale.

1) Pſ. 18 (19), 11.

Euangelium dicitur lex[1]), quia facit nos legere i. e. et eligere bona, vel ad legendum et assidue meditandum tradita. Testimonium vero, quia testificatur de futuris et bonis, quae non videntur neque sciunt[ur], similiter et de malis etc. [2]). Iustitiae[3]) autem, quia facit Iustos non tantum coram hominibus, sed coram Deo. Praeceptum, quia ligat et subiugat Deo. Iudicia, quia diuidit spiritum et animam, damnat carnem et eligit spiritum, Heb. 4°: 'Viuax est sermo Dei etc.'[4]). Timor[5]) etiam dici potest, quia facit timere, Sicut Deus ipse vocatur 'timor' Esaie 8 'Ipse sit timor vester, ipsum timete'[6]).

1) Ps. 18 (19), 8. 2) Am Rande: psal. 81 Ande populo meus et contestabor etc. Ps. 80 (81), 9. 3) Ps. 18 (19), 9. 4) Hebr. 4, 12. 5) Ps. 18 (19), 10. 6) Jes. 8, 13.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 06530 0140